H: XIV. 91. n.

Ph. 584/12

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorleſungen

über die

Philoſophie der Religion.

Nebſt einer Schrift

über die

Beweiſe vom Daſeyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Band.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollſtändige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förſter.

Zwölfter Band.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt
Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1832.
Verlag von Duncker und Humblot.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.
Die beſtimmte Religion.

Zweiter Abſchnitt.
Die Religion der geiſtigen Individualität.

Seite.

A. Der Uebergang 3
B. Metaphyſiſcher Begriff dieſer Sphäre 10
a. Der Begriff des Einen 12
b. Die Nothwendigkeit 14
c. Die Zweckmäßigkeit 21
C. Die Eintheilung 25

I.

Die Religion der Erhabenheit 39
A. Die Beſtimmung des Begriffs
a. Allgemeine Beſtimmung 40
b. Die Beſtimmung der göttlichen Beſonderung 42
c. Die Form der Welt 48
B. Der Zweck Gottes mit der Welt 53
C. Der Kultus 67
Uebergang in die folgende Abhandlung 79

II.

Die Religion der Schönheit.
A. Begriff dieſer Sphäre 82
B. Die Art und Weiſe des Gottes 95
C. Der Kultus 107
a. Die Geſinnung 108
b. Der Kultus als Dienſt 116
c. Der Gottesdienſt der Verſöhnung 122

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verſtandes.
A. Begriff dieſer Stufe 128
B. Dieſe Religion als die römiſche 132
C. Der Kultus 141

Seite.

Dritter Theil.

Die abſolute Religion 149

A. Das Allgemeine dieſer Religion
1. Die offenbare Religion 152
2. Die geoffenbarte, poſitive Religion 158
3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit 167
B. Der metaphyſiſche Begriff der Idee Gottes 169
C. Die Eintheilung 177

I.

Gott in ſeiner ewigen Idee an und für ſich; das Reich des Vaters 181

1. Beſtimmung dieſes Elementes 182
2. Abſolute Diremtion 183
3. Dreieinigkeit 184

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes 204

1. Setzen des Unterſchiedes 205
2. Die Welt 207
3. Beſtimmung des Menſchen 209

III.

Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geiſtes 257

1. Begriff der Gemeinde 258
2. Die Realiſirung der Gemeinde 268
3. Die Realiſirung des Geiſtigen zur allgemeinen Wirklichkeit 275

Anhang.

Vorleſungen über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes 289

Der
Religionsphiloſophie
zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion der geiſtigen Individualität.

Die Naturreligion iſt am ſchwerſten zu faſſen, weil ſie unſerer Vorſtellung am entfernteſten liegt, und das Rohſte, Unvollkommenſte iſt. Das Natürliche hat ſo vielerlei Geſtaltungen in ſich, daß der allgemeine, abſolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang.

Das Höhere iſt das Tiefere, wo die unterſchiedenen Momente in der Idealität der ſubjektiven Einheit zuſammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die ſubjektive Einheit zurückgebracht iſt. Darum iſt es nothwendig, daß, was in der Beſtimmung der Natürlichkeit iſt, ſolche Vielheit von Geſtaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbſtſtändige ſich darſtellen.

Die allgemeine Beſtimmung iſt die freie Subjektivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjektivität iſt es, die die Herrſchaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtſeyns, ob jenes phyſiſch oder geiſtig iſt, ſo, daß jetzt das Subjekt, der Geiſt als geiſtiges Subjekt gewußt wird in ſeinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieſes theils nur dienend iſt, theils Gewand des Geiſtes, in ihm konkret gegenwärtig, als vorſtellend den Geiſt nur die Beſtimmung hat der Manifeſtation und Verherrlichung des Geiſtes, daß der Geiſt in dieſer Freiheit, Macht, Verſöhnung mit ſich ſelbſt im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen für ſich, frei, heraus iſt, unterſchieden von dieſem Endlichnatürlichen und Geiſti-

gen, von der Stätte des empiriſchen, veränderlichen Bewußtſeyns, wie des Aeußerlichſeyns.

Das iſt die allgemeine Grundbeſtimmung dieſer Stufe. Indem der Geiſt frei iſt, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, ſo iſt er in ſich konkret geſetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geiſtes als konkret betrachten, ſo iſt dieß der vernünftige Geiſt; der Inhalt macht das Vernünftige des Geiſtes aus.

Dieſe Beſtimmtheit, die wir ſo eben ſahen, nach Verhältniß des Inhalts, iſt formell dieſe: daß das Natürliche, Endliche nur Zeichen des Geiſtes ſey, nur dienend ſeiner Manifeſtation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geiſt der Inhalt iſt.

Der weitere Fortgang iſt alſo, daß die freie Form der Subjektivität, das Bewußtſeyn des Göttlichen in der Beſtimmung freier Subjektivität unvermiſcht für ſich hervortritt, ſo weit dieß ſeyn kann in der erſten freigewordenen Geiſtigkeit. Daß dieſe aber für ſich allein gewußt wird, oder das Göttliche für ſich als Subjektivität beſtimmt iſt, dieſe Reinigung iſt ſchon in dem ausgeſprochen, was wir gehabt haben. Das Subjekt iſt ausſchließend, iſt das Princip der unendlichen Negativität, läßt nichts beſtehen neben ihm, was geiſtlos, bloß natürlich iſt, eben ſo nichts, was nur ſubſtantiell, in ſich formlos iſt. Das Princip der Subjektivität läßt die leere, gediegene, unbeſtimmte Subſtantialität nicht neben ſich, auch nicht die Form, die nicht frei iſt, d. h. die äußere Natürlichkeit. Die Grundbeſtimmung iſt, daß Gott gewußt wird, als frei ſich in ſich beſtimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch ſchon frei in ſich. Erkennen können wir dieß Hervortreten in den Religionen und in den Völkern, denen dieſe Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Geſetze, Geſetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbeſtimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subjekt gewußt, iſt, daß er ſich

durch ſich ſelbſt beſtimmt, d. h. daß ſeine Selbſtbeſtimmungen die Geſetze der Freiheit ſind, ſie ſind die Beſtimmungen der Selbſtbeſtimmung, d. h. daß der Inhalt nur der Form des freien Selbſtbeſtimmens angehört, womit denn iſt, daß die Geſetze die Freiheit zu ihrem Inhalt haben. Wenn wir dieß ſehen, ſo tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in ſich allgemeine Zwecke zeigen ſich, in ſich allgemein, obgleich ſie äußerlich noch ſo unbedeutend ſeyn können. Die hellere Sonne des Geiſtes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreiſe der Naturreligionen heraus. Wir treten zu Göttern, die weſentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunſt ſind, die aus ihrem Haupt entſpringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und ſchützen.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrſchaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht beſtimmt iſt durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretiſche Beſtimmung der Selbſtſtändigkeit der Objektivität, worin denn alle Momente frei und losgelaſſen wurden, zur Selbſtſtändigkeit kamen. Das Dritte war das theoretiſche, Selbſtbeſtimmende, das dieſe losgebundenen Momente wieder in ſich bekam, daß das Praktiſche theoretiſch gemacht wird, das Gute, die Selbſtbeſtimmung, endlich die Vermiſchung der Subſtantialität und Subjektivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat ſich die Idee Gottes bisher beſtimmt? ſo iſt dieß eben im Bisherigen enthalten und die Frage, was Gott ſey, was wir von ihm erkennen, findet im Folgenden Erledigung.

Nach der abſtrakten Form des metaphyſiſchen Begriffs haben wir damit angefangen, Gott iſt die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Intereſſe ging allein darauf, zu ſehen, wie die Beſonderheit des Endlichen dem Unendlichen einverleibt

ſey. Was hat ſich nun hierüber bisher ergeben? Gott iſt das Unendliche überhaupt, das mit ſich Identiſche, die ſubſtantielle Macht; wenn wir zunächſt dieß ſagen, ſo iſt damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten geſetzt und ſie iſt zuerſt ganz unmittelbar Exiſtenz des Unendlichen, das Selbſtbewußtſeyn; daß Gott dieß iſt, die Unendlichkeit zu ſeyn, die ſubſtantielle Macht, das geht daraus hervor, dieß Bewußtſeyn liegt darin, daß die ſubſtantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge iſt, daß ihre Wahrheit allein iſt, zurückzugehen in die ſubſtantielle Einheit. Gott iſt alſo zuerſt dieſe Macht, eine Beſtimmung, die als ganz abſtrakte höchſt unvollkommen iſt. Das Zweite iſt, daß Gott die ſubſtantielle Macht in ſich iſt, ſchlechthin Fürſichſeyn, unterſchieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß iſt die in ſich reflektirte Subſtantialität und von Gott iſt dieß weſentlich zu faſſen. Mit der in ſich ſeyenden Subſtantialität, die ſich vom Endlichen unterſcheidet, iſt ein höherer Boden vorhanden, aber die Beſtimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der ſubſtantiellen Macht, wodurch dieſe ſelbſt das Unendliche wäre. Dieſe in ſich ſeyende Subſtantialität iſt dann Brahm und das beſtehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte iſt, daß das Endliche identiſch geſetzt wird mit der Subſtantialität, ſo daß es von gleichem Umfang ſey, die reine allgemeine Form als Subſtantialität ſelbſt iſt; dieß iſt denn Gott als das Gute.

Geiſtige Subjektivität iſt die ganz freie Macht der Selbſtbeſtimmung, ſo daß dieſe nichts iſt, keinen Inhalt hat als den Begriff, in dieſem Selbſtbeſtimmen ſelbſt iſt nichts als es ſelbſt enthalten. Dieß Selbſtbeſtimmen, dieſer Inhalt kann eben ſo allgemein, unendlich ſeyn, als die Macht als ſolche. Dieſe allgemeine Macht, die jetzt thätig iſt als Selbſtbeſtimmung, können wir Weisheit nennen. Inſofern wir bei der geiſtigen Subjektivität ſind, ſo ſind wir beim Selbſtbeſtimmen, beim Zweck, und dieſe ſind ſo allgemein als die Macht, es ſind ſo weiſe

Zwecke. Zweckbeſtimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjektivität. Zweckmäßiges Handeln iſt innere Selbſtbeſtimmung, d. h. eine Beſtimmung durch die Freiheit, durch das Subjekt, denn innen iſt nichts als dieß, das Subjekt ſelber.

Dieſe Selbſtbeſtimmung erhält ſich in dem äußeren Daſeyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in ſeiner Unmittelbarkeit, es iſt der Macht angehörig, für ſie durchſichtig, nicht geltend für ſich. Inſofern ſie ſich äußert, und ſie muß ſich äußern, die Subjektivität muß ſich Realität geben, ſo iſt die freie Selbſtbeſtimmung es allein, die ſich in der Realiſirung erhält, in dem äußeren Daſeyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt alſo auch nichts heraus, als was ſchon da iſt. Das unmittelbare Daſeyn iſt dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weiſe, wie der Zweck darin vorhanden, und dieſer iſt das Innere.

Wir finden uns alſo hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun iſt weiſes Thun, indem Weisheit iſt, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es ſcheint noch kein anderer Zweck vorhanden, denn es iſt die freie Subjektivität, die ſich beſtimmt.

Der allgemeine Begriff iſt hier der der Subjektivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig iſt. Subjektivität iſt thätig ſeyn überhaupt und der Zweck ſoll weiſe ſeyn, der Zweck ſoll identiſch ſeyn mit dem Beſtimmenden, der unbeſchränkten Macht.

1. Vorhanden iſt das Verhältniß des Subjekts zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Subſtantialität genannt haben, die nur an ſich ſeyende Macht, dieſe bleibt ein Inneres, aber die Subjektivität iſt die für ſich ſeyende Macht und von ihr unterſchieden und von der Art der Realität der an ſich ſeyenden Macht. Dieſe an ſich ſeyende Macht iſt die Natur, dieſe iſt nun jetzt heruntergeſetzt zu einem Ohnmächtigen, Unſelbſtſtändigen für die für ſich ſeyende Macht, näher zu einem Mittel, das eigentliche Fürſichbeſtehen iſt den natür-

lichen Dingen genommen, ſie hatten unmittelbare Theilnahme an der Subſtanz, jetzt in der ſubjektiven Macht ſind ſie von der Subſtantialität geſchieden, unterſchieden und geſetzt nur als negativ. Die Einheit der ſubjektiven Macht iſt außer ihnen, iſt unterſchieden von ihnen, ſie ſind nur Mittel oder Weiſen, die nicht mehr ſind, als daß ſie nur zum Erſcheinen dienen, ſie ſind der Boden des Erſcheinens und dem unterworfen, was an ihnen erſcheint, ſie ſollen ſich nicht mehr unmittelbar zeigen, ſondern ein Höheres an ihnen, freie Subjektivität.

2. Welches iſt aber die nähere Beſtimmung in Anſehung der Weisheit? ſie iſt zunächſt unbeſtimmt nach ihrem Zweck, wir wiſſen noch nicht, worin ſie beſteht, was die Zwecke dieſer Macht ſind und ſtehen bei der unbeſtimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott iſt weiſe, aber welches ſind ſeine Wege, ſeine Zwecke? Wenn geſagt werden könnte, welches ſie ſind, ſo müßten die Zwecke in ihrer Beſtimmtheit ſchon vorhanden ſeyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterſchied von Momenten. Hier haben wir aber nur erſt das Beſtimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott ſchlechthin real iſt, ſo kann es in Anſehung ſeiner nicht bei dieſer Unbeſtimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müſſen beſtimmt ſeyn, er iſt erſcheinend, handelnd als Subjekt, das iſt Hervortreten in das Daſeyn, in die Wirkſamkeit. Früher war die Realität nur als unmittelbare, als Sonne, Berg, Fluß ꝛc. Hier iſt es auch nothwendig, daß Gott da ſey, d. h. daß ſein Zweck ein natürlicher ſey, ein beſtimmter.

In Anſehung der Realität des Zwecks iſt zweierlei zu bemerken. Das Erſte iſt die Frage, was iſt der Boden, wo dieſer Zweck vorhanden ſeyn kann? Der Zweck iſt innerer, iſt nur Gedanke, Vorſtellung; aber Gott iſt als ſubjektive Macht nicht bloß das Wollen, die Abſicht ꝛc., ſondern unmittelbar Wirken. Dieſer Boden der Realiſation, der Wirklichkeit des Zwecks, iſt

das Selbſtbewußtſeyn oder der endliche Geiſt. Zweck iſt Beſtimmung überhaupt, wir haben hier nur abſtrakte Beſtimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck iſt alſo der endliche Geiſt. Das Weitere, Zweite iſt nun, weil wir uns nur erſt bei der Beſtimmung der Weisheit überhaupt befinden, ſo haben wir für das, was weiſe iſt, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck iſt im Begriff Gottes noch unbeſtimmt, das Weitere iſt, daß der Zweck wirklich werden, realiſirt werden muß. Als wirklicher Zweck muß Beſtimmung in ihm ſeyn, die Beſtimmung aber iſt noch nicht entwickelt, die Beſtimmung als ſolche, die Entwickelung iſt noch nicht im göttlichen Weſen geſetzt, die Beſtimmung iſt deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, beſonderer Zweck. Er iſt, indem er iſt, nicht beſtimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch iſt, iſt er zufällig, ganz beſchränkter Zweck, oder der Inhalt iſt dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verſchiedener Zweck, nicht der an und für ſich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für ſich wäre und in ſeiner Beſonderheit die des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derſelben die Güte ſo allgemein als die Macht gezeigt, aber ſie hat noch die Bedeutung der ſubſtantiellen unmittelbaren Identität mit dem Weſen, und alle Dinge ſind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Beſtimmung der Subjektivität, der für ſich ſeyenden Macht, hier iſt der Zweck unterſchieden von dem Begriff und dieſe Verſchiedenheit des Zwecks iſt eben deswegen nur zufällig, weil die Verſchiedenheit noch nicht zurückgenommen iſt in den göttlichen Begriff, noch nicht demſelben gleich geſetzt iſt. Hier haben wir alſo nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich ſind. Der Boden iſt ſo weſentlich der endliche Geiſt. Der Zweck iſt zunächſt zufällig, dem göttlichen Begriff noch nicht angemeſſen; das endliche Selbſtbewußtſeyn iſt ſo zunächſt der Boden der Realiſirung deſſelben. Dieß iſt die Grundbeſtimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphyſiſcher Begriff dieſer Sphäre.

Dieß iſt die reine abſtrakte Denkbeſtimmung; jedoch müſſen wir dabei von der Vorſtellung vom Geiſt, von allgemeinem Geiſt, abſtrahiren, ebenſo von der Nothwendigkeit der Realiſirung des Begriffs, die nicht der Vorſtellung angehört, die der Begriff nothwendig macht. Wir haben hier den metaphyſiſchen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweiſen des Daſeyns Gottes. Der metaphyſiſche Begriff beſtimmt ſich hier ſo gegen den vorhergehenden, daß bei dieſem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die abſolute Negativität, die Macht an ſich und der Gedanke; das Weſen der erſten Sphäre beſchränkte ſich auf dieſe Beſtimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber das Weſen war nur beſtimmt als das Unendliche, dieſes iſt die Grundlage und das Endliche kommt nur zu dieſem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Beſtimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daſeyn natürliche Exiſtenz bedurfte. Jetzt iſt hingegen das Weſen als Einheit des Unendlichen und Endlichen beſtimmt, als wahrhafte Macht, als in ſich konkrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das iſt denn, was wir in der Beſtimmung der Weisheit haben, ſie iſt die Macht, die ſich in ſich beſtimmt, und dieß Beſtimmen iſt die endliche Seite, und ſo wird denn das Göttliche gewußt, das in ſich konkret, in ſich unendliche Form iſt; dieſe Form iſt die Seite des Endlichen an ſich, aber hier in die Seite des Unendlichen geſetzt. Weil ſo die Beſtimmung des reinen Gedankens dem Beſtimmen des Weſens ſelbſt angehört, ſo folgt, daß der Fortgang in der Beſtimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, ſondern in das Weſen ſelbſt. Wenn wir alſo hier drei Stufen finden werden, ſo ſind ſie ein Fortgang im metaphyſiſchen Begriff ſelbſt, ſie ſind Momente in dem Weſen, un-

terſchiedene Geſtalten des Begriffs für das religiöſe Selbſtbewußtſeyn dieſes Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Geſtalt, hier iſt es ein Fortgang am Begriff ſelbſt. Jetzt iſt das göttliche Weſen für ſich ſelbſt Weſen und die Unterſchiede ſind die eigene Reflexion deſſelben in ſich. Wir erhalten ſo drei Begriffe. Der erſte iſt die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, abſolute Macht, Negativität, die in ſich reflektirt geſetzt iſt, abſolut für ſich ſeyend, abſolute Subjektivität, ſo daß hier in dieſem Weſen das Sinnliche unmittelbar getilgt iſt, ſie iſt Macht, die für ſich iſt, ſie verträgt nichts ſinnliches, denn dieß iſt das Endliche, noch nicht Aufgenommene, aufgehoben im Unendlichen. Hier wird dieß aber aufgehoben. Dieſe für ſich ſeyende Subjektivität iſt dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine iſt dieſe abſolute Macht, Alles iſt nur als Negatives geſetzt in ihm, dieß iſt der Begriff des Einen. Wenn wir aber ſo ſagen, ſo iſt die Entwickelung nicht geſetzt. Der Eine iſt nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit iſt nun der Proceß der Einheit ſelbſt, ſie iſt die Einheit als bewegend in ſich, es iſt nicht mehr der Eine, ſondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, iſt die Einheit, die abſolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der abſoluten Nothwendigkeit iſt die Bewegung geſetzt, der Proceß, und dieß iſt der der zufälligen Dinge, denn was geſetzt, negirt wird, ſind die zufälligen Dinge, aber es muß auch geſetzt ſeyn, daß ſie ſeyend ſind und verſchieden erſcheinen von dieſer ihrer Einheit, dieſem ihren Proceß der Nothwendigkeit, ſie müſſen erſcheinen als ſeyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der ſie nicht heraustreten. So ſind ſie Mittel überhaupt, und die Einheit iſt dieß ſich in dieſem Proceß derſelben erhalten, ſich zu produciren in dieſen Mitteln. Die Einheit iſt die Nothwendigkeit ſelbſt,

die aber unterſchieden geſetzt iſt von dem ſich in ihr Bewegenden, die ferner ſich darin erhält, dieß Seyende nur als Negatives hat und ſo iſt die Einheit Zweck überhaupt.

Dieſe drei Punkte ſtellen ſich demnach ſo. Indem das Weſen abſolute Negativität iſt, ſo iſt es die reine Identität mit ſich, das Eine; es iſt ebenſo die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung iſt und durch dieß Durcheinanderſeyn beider ſich als Nothwendigkeit erweiſet; drittens geht das Eine mit ſich ſelbſt zuſammen aus der Bezogenheit ſeiner Unterſchiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zuſammengeſunkenſeyn der Form mit ſich einen endlichen Inhalt hat und ſomit dieſe in die Formunterſchiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem geſagt wird, daß dieß die drei metaphyſiſchen Begriffe dreier Religionen ſind, muß man ſich nicht vorſtellen, daß jeder dieſer Begriffe nur einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieſer Beſtimmungen allen dreien an, der Unterſchied iſt nur, welche von dieſen Beſtimmungen des Objekts als das Weſen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken iſt. Der Unterſchied iſt nur, welches davon als die Grundbeſtimmung des Weſens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten iſt, iſt die Form, in der dieſe Beſtimmungen die Geſtalt von Beweiſen des Daſeyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es iſt hier nicht um den Satz zu thun: Gott iſt nur Einer; ſo iſt der Eine nur ein Prädikat von Gott; wir haben das Subjekt Gott, und das Prädikat, er kann auch noch andere haben. Wenn Gott nur Einer ſeyn ſoll, ſo iſt dieß zu beweiſen nicht ſchwer, eine logiſche Sache, die ſich nur um den Begriff von Eins und Viele dreht. Es iſt ein alter Satz, den wir ſchon bei den Griechen finden, und wenn

geſagt werden muß, wenn Eins iſt, ſo iſt auch das Viele, ſo iſt doch das Eine das Mächtige über die Vielen, das ſich Erhaltende. Daß nur Ein Gott iſt, zu beweiſen, gehört nicht hierher, denn ein ſolches Verfahren iſt nicht der philoſophiſchen Form angemeſſen. Prädikate von Gott zu beweiſen iſt nicht Sache des Begriffs, auf dieſe Weiſe wird Gott nicht philoſophiſch erkannt. Dieß iſt indeſſen auch nicht der Sinn dieſes Begriffs, der wahre Sinn iſt nicht, daß Gott Einer iſt, ſondern daß der Eine Gott iſt, ſo daß der Eine dieß Weſen erſchöpft, nicht ein Prädikat iſt. So iſt es eine Beſtimmung, die das Weſen erfüllt, in dem Sinn der abſoluten Macht als Subjektivität, als in ſich reflektirt. Gott iſt ſo ſelbſt dieſe Bewegung des Subjekts von ſich aus auf ſich zurück, die Selbſtbeſtimmung ſeiner als des Einen, ſo, daß Subjekt und Prädikat daſſelbe ſind, dieſe Bewegung in einander, und daß nichts dazwiſchen liegen bleibt. Die Form dieſes Begriffs als Vermittelung darzuſtellen, worin der Begriff erſchiene als ein Beweis vom Daſeyn Gottes, dazu iſt er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Beſtimmung des Einen zu kommen, iſt das Unendliche, die abſolute Macht, der Eine iſt nur die Beſtimmung, daß dieß die in ſich reflektirte Subjektivität iſt, welche hinzukommt. Die Bewegung geht ſo zu ſagen nur innerhalb des Anſichſeyns am Unendlichen vor, es iſt alſo nicht die Vermittelung die Geſtalt, wie wir ſie hier zu betrachten haben. Wir können zwar ſagen, es iſt ein Fortgang vom Unendlichen zur in ſich beſtimmten Subjektivität, aber der Anfang iſt das Unendliche, dieß Unendliche iſt aber ein Gedanke, die abſolute Negativität. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, ſo gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für ſich, von dem wir ausgingen zum anderen. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn dieſe Form des Anfangs giebt einen anderen Beweis von dem Daſeyn Gottes, der der chriſtlichen Religion angehört und nicht dieſer

Religion. Der Eine iſt noch nicht als Begriff geſetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in ſich konkret Geſetzte, wie in der chriſtlichen Religion, iſt hier noch nicht vorhanden.

b. Die Nothwendigkeit iſt das, was ſelbſt als Vermittelung geſetzt iſt, deswegen iſt hier eine Vermittelung für das Selbſtbewußtſeyn. Die Nothwendigkeit iſt Bewegung, Proceß an ſich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt beſtimmt iſt als zufällig und dieß ſich an ihm ſelbſt aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das abſolute Weſen als Nothwendigkeit angeſchaut, gewußt, verehrt wrd, ſo iſt für dieſe das Princip der Nothwendigkeit vorhanden. Es könnte ſcheinen, als ob wir dieſen Uebergang ſchon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen geſehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm ſelbſt zum Unendlichen, ſo geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Beſtimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieſer Unterſchied ſcheint kein weſentlicher zu ſeyn. In der That haben beide dieſelbe Grundbeſtimmung, aber hier iſt der Inhalt konkreter, als der der früheren Form des Proceſſes. Der Unterſchied iſt folgender. Wenn wir vom Endlichen anfangen, ſo heißt das Ding ſo, aber der erſte Anfang iſt, daß es gilt, daß es iſt als ſeyend, oder wir nehmen es zuerſt in affirmativer, poſitiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat unmittelbares Seyn. Zufällig iſt ſchon konkreter, das Zufällige kann ſeyn oder auch nicht ſeyn, zufällig iſt das Wirkliche, was eben ſo gut Möglichkeit iſt, deſſen Seyn den Werth des Nichtſeyns hat. Am Zufälligen iſt ſo die Negation ſeiner ſelbſt geſetzt, es iſt ſo ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es iſt wie das Endliche in ſich negativ, aber da es auch Nichtſeyn iſt, ſo iſt es der Uebergang auch vom Nichtſeyn in Seyn. Die Beſtimmung der Zufälligkeit iſt alſo viel reicher, konkreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit iſt die

Nothwendigkeit, dieß iſt ein Daſeyn, vermittelt durch ſein Nichtſeyn mit ſich ſelbſt. Wirklichkeit iſt ſolches Daſeyn, bei dem der Proceß innerhalb ſeiner ſelbſt eingeſchloſſen iſt, das durch ſich ſelbſt mit ſich ſelbſt zuſammengeht.

Bei der Nothwendigkeit iſt aber zu unterſcheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit iſt eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig iſt von Urſachen, ſo iſt ſie nothwendig, wenn dieſe oder jene Umſtände konkurriren, ſo muß dieſes oder jenes herauskommen. Die Umſtände, die dieß veranlaſſen, ſind ſo unmittelbar, und da auf dieſem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, ſo ſind die Umſtände ſolche, die ſeyn können oder auch nicht, ſo iſt die Nothwendigkeit relativ, verhält ſich ſo zu den Umſtänden, die den Anfang machen, die ſo unmittelbar und zufällig ſind. Dieß iſt die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweiſen, ſo daß dieß oder jenes nothwendig iſt, aber die Umſtände ſind immer zufällig, können ſeyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erſchlägt einen Menſchen, das Herunterfallen, das Zuſammenkommen kann ſeyn oder auch nicht, iſt zufällig. In dieſer äußeren Nothwendigkeit iſt nur das Reſultat nothwendig, die Umſtände ſind zufällig. Dieſe, die bedingenden Urſachen und die Reſultate, ſind deshalb verſchieden. Das Eine iſt beſtimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß iſt der Unterſchied abſtrakt, aber es iſt auch ein konkreter Unterſchied, es kommt etwas anderes heraus, als geſetzt war, da die Formen verſchieden ſind, ſo iſt der Inhalt beider Seiten verſchieden: der Ziegel fällt zufällig, der erſchlagene Menſch, dieß konkrete Subjekt, der Tod deſſelben und das Herunterfallen iſt ganz heterogen, vollkommen verſchiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als das Reſultat, was geſetzt iſt. Wenn man ſo die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußeren Nothwendigkeit betrachtet, als Reſultat der Erde, Wärme, des Lichts,

der Luft, Feuchtigkeit ꝛc., als Erzeugniß dieſer Umſtände, ſo iſt dieß nach dem Verhältniß der äußeren Nothwendigkeit geſprochen. Sie iſt wohl zu unterſcheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit iſt dagegen dieß, daß Alles, was als Urſache, Veranlaſſung, Gelegenheit vorausgeſetzt iſt, unterſchieden wird, das Reſultat gehört Einem an, die Nothwendigkeit macht eine Einheit zuſammen aus. Was in dieſer Nothwendigkeit geſchieht, iſt ſo, daß nicht etwas Anderes aus Vorausſetzungen reſultirt, ſondern der Proceß iſt nur der, daß das, was vorausgeſetzt iſt, auch im Reſultat hervorkommt, mit ſich ſelbſt zuſammengeht, ſich ſelbſt findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daſeyns und des Geſetztwerdens als Ein Moment geſetzt ſind. In der äußeren Nothwendigkeit iſt Zufälligkeit weſentlich oder unmittelbares Daſeyn, das was iſt, iſt nicht als Geſetztes, gehört nicht dieſer Einheit an, es iſt unmittelbar, der Einheit angehörig wäre es nicht durch ſie geſetzt. Die Wirkung iſt das Geſetzte, die Urſache das Urſprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit iſt dieß eine Einheit, die Umſtände ſind, ſind aber auch geſetzte durch die Einheit, ſind in der That zufällig an ihnen ſelbſt, daß ſie ſich aufheben, die Negation ihres Seyns iſt die Einheit der Nothwendigkeit, ſo daß ihr Seyn ein an ſich negirtes iſt. — Das Reſultat iſt dann ebenſo. Die Nothwendigkeit iſt alſo das Setzen der Bedingungen, ſie ſind ſelbſt geſetzt durch die Einheit, das Reſultat iſt auch ein geſetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in ſich ſelbſt, das iſt denn das Seyn des Reſultats. So geht in der Nothwendigkeit das was geſchieht, nur mit ſich ſelbſt zuſammen. Die Einheit wirft ſich hinaus, zerſtreut ſich in Umſtänden, die zufällig zu ſeyn ſcheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen ſelbſt hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erſcheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite iſt, daß ſie geſetzt

ſind, nicht ſich angehören, ſondern einem Anderen, ihrem Reſultat. So gebrochen in ſich ſelbſt, und die Manifeſtation davon iſt ihr ſich Aufheben das Hervorgehen eines Anderen, des Reſultats, das aber nur ein Anderes ſcheint gegen ihre zerſtreute Exiſtenz. Der Inhalt aber iſt der eine; das, was ſie an ſich ſind, iſt das Reſultat, nur die Art und Weiſe der Erſcheinung iſt verändert. Das Reſultat iſt die Sammlung deſſen, was die Umſtände enthalten, und Manifeſtation deſſen als Geſtalt. Das Leben iſt es, was ſo ſich ſeine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da ſehen ſie nicht aus wie Leben, ſondern das Innere, das Anſich erſcheint erſt im Reſultat. Nothwendigkeit iſt alſo der Proceß, daß das Reſultat und die Vorausſetzung nur der Form nach unterſchieden ſind.

Wenn wir nun dieſe Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Geſtalt von Beweiſen des Daſeyns Gottes erhalten hat, ſo ſehen wir, daß der Begriff ein wahrhafter iſt, die Nothwendigkeit iſt die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes iſt die abſolute Nothwendigkeit; es iſt dieß ein nothwendiger, weſentlicher Standpunkt, nicht der höchſte, wahrhafte, aber ein ſolcher, aus dem der höhere hervorgeht, der eine Bedingung iſt des höheren Begriffs. Alſo das Abſolute iſt die Nothwendigkeit. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit entſpricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müſſen, die aber als Vorſtellung vorauszuſetzen iſt. Der höhere Begriff hat ſich ſelbſt zu begreifen. Dieß iſt ein Mangel bei dieſem Beweiſe des Daſeyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die abſolute Nothwendigkeit, ſo iſt es der bekannte kosmologiſche Beweis und heißt einfach ſo: die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolute nothwendige Urſache voraus, nun giebt es zufällige Dinge; ich, die Welt, bin, alſo iſt eine abſolut nothwendige Urſache.

Das Mangelhafte in dieſem Beweis zeigt ſich leicht. Der Oberſatz heißt, die zufälligen Dinge ſetzen eine abſolut nothwen-

dige Urſache voraus; dieſer Satz iſt allgemein ganz richtig und drückt den Zuſammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um ſonſtigen Makel zu entfernen, braucht man nicht zu ſagen, ſie ſetzen nothwendige Urſachen voraus, man kann ſagen, daß dieß ein Verhältniß endlicher Dinge iſt, ſie ſetzen alſo voraus das abſolut Nothwendige. Der Satz enthält dann näher einen Widerſpruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Urſachen, ſind nothwendig, das, wodurch ſie ſo ſind, kann ſelber nur zufällig ſeyn, ſo wird man von der Urſache weiter geſchickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progreſſion. Der Satz ſchneidet dieß ab und hat ſo vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit iſt dieſem Satz entgegengeſetzt. Der Zuſammenhang iſt auch richtig, die zufälligen Dinge ſetzen voraus abſolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zuſammenhangs iſt unvollſtändig, die Verbindung iſt als vorausſetzend, erfordernd beſtimmt. Dieß iſt ein Zuſammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge ſo auf eine Seite geſtellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten feſt gegeneinander ſind. Durch die Feſtigkeit dieſes Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß ſpricht ſich im Unterſatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich iſt eine abſolut nothwendige Urſache. Indem der Zuſammenhang ſo gemacht wird, daß ein Seyendes das Andere bedingt, ſo liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die abſolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und ſo erſcheint die Nothwendigkeit als vorausgeſetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die abſolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit geſetzt, ſo daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zuſammenhang iſt der, die zufälligen Dinge ſind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, ſie

ſind und fallen, ſind ſelbſt nur vorausgeſetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erſtes Moment iſt das Geſetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daſeyns, das zweite iſt, daß ſie negirt werden, daß ſie alſo weſentlich gefaßt werden als Erſcheinung. Im Proceß ſind ſie weſentliche Momente, und ſo kann man ſagen, daß ſie weſentliche Bedingung der abſoluten Nothwendigkeit ſind. In der endlichen Welt fängt man wohl von ſolchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften iſt die äußere Nothwendigkeit nur dieſe Erſcheinung und das Unmittelbare iſt nur Geſetztes. Dieß iſt das Mangelhafte an dieſer Art der Vermittelungen, die als Beweiſe des Daſeyns Gottes gelten. Der Inhalt iſt der wahrhafte, daß das Abſolute erkannt werden muß als die abſolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die abſolute Nothwendigkeit iſt, und enthält an ihr ſelbſt die Freiheit: denn eben ſie iſt das Zuſammengehen ihrer mit ſich ſelbſt; ſie iſt ſchlechthin für ſich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken iſt das freie, nur das Zuſammengehen mit ſich ſelbſt, ihr Proceß iſt nur der des Sichſelbſtfindens, dieß iſt aber die Freiheit. An ſich iſt die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterſchied aus. Wir ſehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menſchen, als Gewalt, fremde Macht, in der er ſich nicht ſelbſt findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das ſich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe ſeiner Handlung, aber ſie iſt ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Menſch die Strafe als gerecht, ſo iſt ſie die Folge ſeines eigenen Willens, iſt Macht und liegt in ſeiner Handlung, es iſt die Vernünftigkeit ſeiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt ſeine eigene That, fühlt ſich frei darin, ſein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in ſeiner That. Die Nothwendigkeit enthält ſo an ſich die Freiheit; dieß iſt ein weſentlicher Umſtand, ſie iſt nur for-

melle Freiheit, ſubjektive Freiheit, darin liegt, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in ſich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zuſammengehen mit ihr ſelber iſt, ſo iſt ſie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umſtände ꝛc. Dieß iſt die Seite der Vermittelung, aber indem wir ſagen, dieß iſt nothwendig, ſo iſt dieß eine Einheit; was nothwendig iſt, das iſt, dieß iſt der einfache Ausdruck, das Reſultat, in welches der Proceß zuſammen gegangen iſt. Es iſt die einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, das ſich ſelbſt Finden, die Nothwendigkeit iſt das Freieſte, ſie iſt durch Nichts beſtimmt, beſchränkt, alle Vermittelungen ſind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit iſt die Vermittelung, die ſich ſelbſt aufgiebt, ſie iſt an ſich die Freiheit. Die Geſinnung, ſich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie ſie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch iſt, hält wohl in ſich die Freiheit, aber es iſt nur die anſichſeyende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorſatz, keine Beſtimmtheit und darin beſteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit iſt denn eben die Freiheit als ſolche, der Begriff als ſolcher, oder näher beſtimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit iſt nämlich inhaltslos oder es iſt der Unterſchied nicht geſetzt, der in ihr enthalten iſt, ſie iſt der Proceß, den wir geſehen haben, der bloße Proceß iſt das Werden, was Unterſchiedenheiten enthalten ſoll, aber dieſe ſind noch nicht geſetzt, und was alſo in ihm enthalten iſt, iſt zwar der Unterſchied, der aber noch nicht geſetzt iſt. Sie iſt das mit ſich Zuſammengehen nur durch Vermittelung, damit iſt Unterſchiedenheit überhaupt geſetzt; ſie iſt zunächſt noch abſtrakte Selbſtbeſtimmung, ſie ſoll aber Beſtimmtheit, Beſonderung überhaupt ſeyn, dieſe Beſtimmtheit im Zuſammengehen mit ſich iſt damit geſetzt als aushaltend gegen das Uebergehen im Proceß, iſt ſich erhaltend in der Nothwendigkeit. Es iſt Beſtimmtheit zu ſetzen, dieſe iſt

denn das, was mit ſich zuſammengeht, es iſt der Inhalt, der ſich erhält. Dieß Zuſammengehen ſo beſtimmt als Inhalt, der ſich erhält, iſt Zweck.

Es ſind bei dieſer Beſtimmtheit in dem Proceß des Zuſammengehens die beiden Formen der Beſtimmtheit zu bemerken. Die Form des Inhalts als ſich erhaltend, die durch den Proceß geht, ohne ſich zu verändern, im Uebergehen ſich ſelbſt gleich bleibt. Sodann die Beſtimmtheit der Form, dieſe hat hier die Geſtalt von Subjekt und Objekt. Der Inhalt iſt zunächſt Subjektivität und der Proceß iſt, daß er ſich realiſirt in der Form der Objektivität; dieſer realiſirte Zweck iſt Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, iſt aber zugleich auch objektiv.

c. Damit ſind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daſeyn des Begriffs, das Freie exiſtirend als Freies, es iſt das bei ſich ſelbſt Seyende, das ſich Erhaltende, näher das Subjekt. Das Subjekt beſtimmt ſich in ſich, es iſt einer Seits Inhalt und iſt ſo frei darin, iſt bei ſich ſelbſt, iſt frei von dem Inhalt, er gilt nur, inſofern es ihn gelten laſſen will. Dieß iſt der Begriff überhaupt.

Das Subjekt realiſirt aber auch den Begriff. Die Beſonderheit iſt zunächſt die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beiſichſeyns, in ſich zu ſeyn ſeyend. Dieſe Subjektivität iſt ſo Totalität, aber auch zugleich einſeitig nur ſubjektiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß iſt die Beſtimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zuſammengehens mit ſich ſelbſt geſetzt iſt. Dieſe Form des Mitſichzuſammengehens iſt einfache Form der Identität mit ſich und das Subjekt iſt die Totalität des Beiſichſelbſtſeyns. Für das Subjekt iſt die Beſtimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subjekt will daher dieſe Form aufheben und den Zweck realiſiren, aber der realiſirte Zweck iſt dem Subjekt angehörig bleibend, es hat zugleich ſich ſelbſt darin, ſich hat es objektivirt, hat ſich aus der Einfachheit entlaſſen, hat ſich

aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß iſt der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es iſt nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Beſtimmung gehabt, daß die Dinge zufällig ſind, die höhere Beſtimmung iſt die teleologiſche Betrachtung der Welt, ihre Zweckmäßigkeit. Man kann anſtehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten ſoll, einige als Zwecke, gegen welche ſich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erſcheine, ſey nur in äußeren Umſtänden mechaniſch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feſte Beſtimmung an, der Zweck erhält ſich im Proceß, er fängt an und endet, er iſt ein Feſtes, was dem Proceß entnommen iſt, hat ſeinen Grund im Subjekt. Der Gegenſatz iſt alſo der, ob man ſtehen bleiben ſoll bei dem Geſichtspunkt des Beſtimmtſeyns der Dinge durch andere, bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit. Beides iſt gleich, wir bemerkten ſchon früher, äußere Nothwendigkeit iſt dem Zweck gegenüber, iſt Geſetztſeyn durch Anderes; die Konkurrenz der Umſtände iſt das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck iſt dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, ſich Realiſirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit ſtehen gegeneinander.

Wir haben geſehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die abſolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit iſt, dieſe iſt an ſich Freiheit, und was an ſich iſt, muß geſetzt ſeyn. Dieſe Beſtimmung erſcheint als Subjektivität und Objektivität, und ſo haben wir Zweck. Alſo muß man ſagen, inſofern Dinge für uns ſind im unmittelbaren Bewußtſeyn, reflektirten Bewußtſeyn, ſo ſind ſie als zweckmäßig, Zweck in ſich habend, zu beſtimmen. Die teleologiſche Betrachtung iſt eine weſentliche.

Aber dieſe Betrachtung hat ſogleich einen Unterſchied in ſich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch ſelbſt wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweck-

mäßigkeit ſeyn, und ſo fällt ſie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es iſt ein Zweck, er ſoll realiſirt werden, inſofern nun das Subjekt ein Endliches iſt mit ſeinen Zwecken, ein unmittelbares Daſeyn, ſo hat es außer ſich die andere Beſtimmung der Realiſation. Es iſt einer Seits unmittelbar, ſo iſt das Subjekt mit ſeinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realiſation iſt eine äußere, d. h. die Realiſation iſt als Material geſetzt, was von Außen iſt, um den Zweck zu realiſiren. Es iſt zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieſer iſt das Sicherhaltende, Feſte; das Andersſeyn, die Seite der Realität, das Material iſt gegen den feſten Zweck ein Nicht-ſelbſtſtändiges, Nichtfürſichſeyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in ſich hat, der Zweck iſt außer ihm, dem er erſt eingebildet wird durch die Thätigkeit des Subjekts, das ſich in dem Material realiſirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat ſo unſelbſtſtändige Objektivität außer ihm, gegen die das Subjekt mit ſeinen Zwecken das Feſte iſt. Das Material kann nicht Widerſtand leiſten, iſt nur Mittel für den Zweck, der ſich darin realiſirt, der realiſirte Zweck iſt ebenſo ſelbſt nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß iſt ein unmittelbar Vorgefundenes, alſo unſelbſtſtändig, aber auch ſelbſtſtändig, in der Verbindung bleiben beide alſo, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine ſind Mittel, der realiſirte Zweck ſind ebenſo Holz und Steine, die eine gewiſſe Form bekommen haben, das Material iſt dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit iſt die, die ihre Mittel an ihr ſelbſt hat. So iſt das Lebendige Selbſtzweck, macht ſich ſelbſt zum Zweck und was Zweck iſt, iſt hier auch Mittel. Das Lebendige iſt dieſe einfache Innerlichkeit, die ſich ſelbſt realiſirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subjekt ſich in ſich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm ſelbſt ſein Mittel zu haben. Jedes Glied iſt, erhält ſich und iſt

Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und zehrt auf; dieſe Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt, erhält ſich immer. Das Lebendige iſt ſo Zweck an ihm ſelber.

Aber es iſt, daß der Selbſtzweck zugleich iſt im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit. Das organiſche Leben verhält ſich zur unorganiſchen Natur, findet darin ſeine Mittel, wodurch es ſich erhält, und dieſe Mittel exiſtiren ſelbſtſtändig gegen daſſelbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel aſſimiliren, aber ſie ſind vorgefunden, nicht geſetzt durch daſſelbe ſelbſt. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier ſind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die abſolute werden wir ſpäter haben.

Die teleologiſche Weltbetrachtung hat nun die verſchiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es ſind feſte Zwecke und Mittel, und auch der Selbſtzweck iſt nur endlich, abhängig, bedürftig in Abſicht ſeiner Mittel. Dieſe Zweckmäßigkeit iſt inſofern endlich, die Endlichkeit iſt zunächſt in dieſem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht beſtehen ohne dieſe Mittel und ohne daß ſie die ohnmächtigen ſind gegen den Zweck.

3. Die nächſte Wahrheit iſt die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an ſich vorhanden ſind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die, die Zwecke ſind, die Macht ſich zu realiſiren, aber nicht die Macht die Mittel zu ſetzen, das Material, beide erſcheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daſeyend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Die Macht iſt das was den Zweck, den Selbſtzweck in Einheit mit den Mitteln ſetzt. Das Lebendige hat Zwecke in ihm ſelbſt, Mittel und Material an ſeiner Exiſtenz, es exiſtirt als die Macht der Mittel und ſeines Materials. Dieß iſt zunächſt nur an dem lebendigen Individuum

vorhanden. Es hat an ſeinen Organen die Mittel, und das Material iſt es denn auch ſelbſt. Dieſe Mittel ſind durchdrungen von dem Zweck, nicht ſelbſtſtändig für ſich, können nicht exiſtiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu ſie gehören. Dieſes iſt nun zu ſetzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Exiſtenzen erſcheinen, gegen das was der Zweck an ſich iſt, daß dieſe in der That ſeiner Macht unterworfen ſind, nicht an ſich ſind in der Beziehung auf den Zweck, ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem ſcheinbar gleichgültigen Beſtehen. Die allgemeine Idee iſt darin die Macht, die nach Zwecken mächtig iſt, die allgemeine Macht. Inſofern Selbſtzweck iſt und außer ihm unorganiſche Natur, ſo iſt dieſe in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig iſt, ſo daß die unmittelbar erſcheinenden Exiſtenzen nur für den Zweck exiſtiren. Es giebt, kann man ſagen, ſolche, die Zwecke an ſich ſind, und ſolche, die als Mittel erſcheinen, aber dieſe Beſtimmung hält nicht aus, die erſten können wieder relativ Mittel ſeyn, die letzten dagegen feſt beſtehend. Dieſe zweite Klaſſe, die der ſelbſtſtändig beſtehend ſcheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, ſondern durch eine höhere an ſich ſeyende Macht an ſich geſetzt, und ſind ſo unter der höheren Macht des Zwecks.

Dieß iſt der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig iſt. Die Wahrheit der Welt iſt dieſe Macht, ſie iſt die Macht der Weisheit, die abſolut allgemeine Macht, indem ihre Manifeſtation die Welt iſt, ſo iſt die Wahrheit derſelben das Anundfürſichſeyn der Manifeſtation einer weiſen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daſeyn Gottes zu betrachten. Zwei Beſtimmungen ſind zu bemerken. 1. Nämlich die weiſe Macht iſt der abſolute Proceß, ſie iſt die Macht zu wirken, thätig zu ſeyn. Sie iſt dieſe weiſe Macht eine Welt zu ſetzen, die Zwecke in ſich hat, ſie iſt dieß ſich zu manifeſtiren, ins Daſeyn überzugehen, das Daſeyn iſt

überhaupt das Setzen des Unterſchieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daſeyns. Den Unterſchied haben wir ſo in wichtiger weſentlicher Beſtimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte iſt der Unterſchied, dieß iſt, daß das Eine ein Zweck an ſich und das Andere ein Mittel iſt für das Erſte, es iſt nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in ſich. Dieß iſt das Unterſcheiden, daß Eins das Mittel des Anderen iſt. Auf dieſem Standpunkt iſt die Beziehung dieſer beiden Seiten aufeinander die Macht oder eben dieſe iſt es, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Macht beſtimmt. Dieſe Seite des Unterſcheidens iſt die Schöpfung, ſie geht aus vom Begriff; die weiſe Macht wirkt, unterſcheidet, und ſo iſt Schöpfung.

Zu bemerken iſt, daß dieſer Theil der Vermittelung nicht dem Beweis vom Daſeyn Gottes angehört, denn dieſer Theil der Vermittelung fängt mit dem Begriff der weiſen Macht an. Hier ſind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, ſondern vom Daſeyn.

Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erſt hier ſeine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen iſt ſie nicht enthalten. Wir hatten erſt Unendlichkeit, dann Macht als das Weſen Gottes, in dem Unendlichen iſt nur das Negative des Endlichen, ebenſo iſt in der Nothwendigkeit die endliche Exiſtenz nur zurückgehend, die Dinge verſchwinden darin als Accidentelles. Man ſagt, nothwendig iſt was iſt, aber hier iſt nur nothwendig als Reſultat, beim Seyn gilt nur das Seyn, es iſt ſo, könnte aber auch anders ſeyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt ſo in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, da hält nichts aus, iſt nichts, was abſoluter Zweck wäre. Erſt in der Schöpfung liegt das Setzen und Geſetztſeyn affirmativer Exiſtenzen, nicht nur abſtrakt, die nur ſind, ſondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erſt ihren Platz, ſie iſt nicht Thun der Macht

als Macht, ſondern als weiſe Macht, denn erſt die Macht als Weisheit beſtimmt ſich, das als endlich Erſcheinende iſt ſchon in ihr enthalten, die Beſtimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Exiſtenzen, die Geſchöpfe haben wahrhafte Affirmation, es ſind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit iſt zu einem Moment herabgeſetzt gegen die Zwecke. Der Zweck iſt das Beſtehende in der Macht, gegen ſie, durch ſie. Die Macht iſt zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß iſt das Erhalten und die Realiſation des Zwecks, er ſteht über ihr, ſie iſt damit nur als eine Seite geſetzt, ſo daß nur ein Theil des Erſchaffenen der Macht unterworfen iſt und ſo als zufällig erſcheint. Aus dem Begriff der weiſen Macht geht das Setzen mit dieſem Unterſchied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite iſt nun die Vermittelung zwiſchen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie ſind verſchieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für ſich, mit gleichem Rechte zu ſeyn, ſie ſind, das Seyn des Einen iſt nicht mehr als das Seyn des Anderen. Die Zwecke ſind lebende, ſie ſind ſo Individuen, dieſe unmittelbar einzelnen, dieſe ſpröden Punkte, gegen welche das Andere für ſich iſt und Widerſtand leiſtet. Die Vermittelung zwiſchen beiden beſteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weiſe für ſich ſeyend ſind. Die Einen ſind Zwecke, die Anderen ſind nur materielles Fürſichſeyn, keine höhere Bedeutung habend.

Dieſe Beſtimmung oder Vermittelung iſt es, welche in der Geſtalt des phyſikotheologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes gefaßt iſt.

Das Lebendige iſt nämlich ſeine Macht, aber zunächſt nur an ihm ſelber, in ihren Organen iſt die lebendige Seele die Macht, noch nicht über das Unorganiſche, das auch iſt und unendlich mannigfaltig. Es iſt alſo einer Seits noch die Qualität, dieß zunächſt unmittelbare Seyn, gleichgültig zu einander,

ſie brauchen das Material, das auch in dieſer beſtimmten Beſonderheit iſt, die ihnen ſelbſt zukommt, und das Andere iſt erſt, daß die Lebendigen Macht darüber ſind. Nach dieſer Seite hat nun der Verſtand den Beweis konſtruirt, der der phyſikotheologiſche genannt wird.

Im Daſeyn ſind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck ſich realiſirt. Das unmittelbare Daſeyn iſt das gleichgültige gegen einander, die Güte, daß jede Beſtimmung auf ſich bezogen gleichgültig gegen Anderes iſt, daß ſie verſchieden ſind, daß ſie aber entgegengeſetzte ſind, das iſt in der unmittelbaren Exiſtenz nicht. Der Begriff der weiſen Macht iſt dieß Innere, dieß Anſich, und es iſt dann das, worauf der Beweis nach ſeiner Weiſe ſchließt. Der teleologiſche Beweis hat folgende Momente, wie Kant ſie darſtellt, er hat ſie beſonders vorgenommen und kritiſirt, und hat ſie als abgethan angeſehen. In der Welt finden ſich deutliche Spuren, Anzeigen einer weiſen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt iſt voll Leben, geiſtiges Leben und natürliches Leben, dieſe Lebenden ſind an ſich organiſirt, ſchon in Anſehung dieſer Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben iſt zwar die Harmonie derſelben, aber daß ſie in der Harmonie exiſtiren, ſcheint nicht in dem Daſeyn begründet zu ſeyn. Die Pflanzen bedürfen beſonderes Klima, beſonderen Boden, die Thiere ſind beſonderer Art ꝛc., es ſind beſondere Naturen. Das Leben iſt nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es proceſſirt, ſondern es ſelbſt bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — konſtruirend. Die Zuſammenſtimmung der Welt, der organiſchen und unorganiſchen, die Zweckmäßigkeit der Exiſtenz zum Menſchen iſt es nun, was den Menſchen, der anfängt zu reflektiren, in Verwunderung ſetzt; denn was er zuerſt vor ſich hat, ſind ſelbſtſtändige Exiſtenzen, ganz für ſich exiſtirende Exiſtenzen, die aber zuſammenſtimmen mit ſeiner Exiſtenz. Das Wunderbare iſt, daß

eben die für einander weſentlich ſind, die zuerſt erſchienen als vollkommen gleichgültig gegen einander, und das Wunderbare iſt denn das Gegentheil gegen dieſe Gleichgültigkeit, die Zweckmäßigkeit iſt dieß Gegentheil. Es iſt ſo ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daſeyn.

Dieß erſte Princip iſt ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von ſelbſt nicht zuſammenſtimmen durch ſo viele Exiſtenzen zu einer Endabſicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches ſie nicht ſelbſt ſind.

Daß die Dinge zweckmäßig ſind, iſt nicht durch die Dinge ſelbſt geſetzt. Das Leben iſt wohl ſo thätig, daß es die unorganiſche Natur gebraucht, ſich durch ihre Aſſimilation erhält, ſie negirt, ſich damit identiſch ſetzt, ſich aber darin erhält, es iſt wohl Thätigkeit des Subjekts, die ſich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Beſtimmung iſt außer ihnen. Die Menſchen gebrauchen die Dinge wohl, aſſimiliren ſie ſich, aber daß es ſolche Dinge giebt, die ſie gebrauchen können, dieß iſt nicht durch Menſchen geſetzt. Daß ſie äußerlich gleichgültig nach ihrer Exiſtenz gegen einander ſind, dieß und ihre Exiſtenz wird nicht durch den Zweck geſetzt. Dieſe Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander iſt nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, ſondern nur Schein, die wahrhafte Beſtimmung iſt die teleologiſche Beſtimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Exiſtenzen gegen einander, dieſe iſt das weſentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchſten ordnenden Weſens; denn daß die Urſache Eine ſey, läßt ſich aus der Einheit der Welt ſchließen.

K a n t ſagt dagegen, dieſer Beweis zeigt Gott nur als Baumeiſter, nicht als Schöpfer beſtimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Subſtanz. Was nämlich erforderlich iſt, iſt dieſe Angemeſſenheit, die Qualität der Gegenſtände gegen einander, inſofern ſie geſetzt iſt durch eine Macht, ſo wer-

den nur ſie paſſend gefordert. Dieſe Qualität, ſagt Kant, iſt nur Form und die ſetzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie ſchaffend. Dieſe Kritik betreffend, ſo will dieſe Unterſcheidung nichts ſagen. Wenn man einmal im Begriff ſteht, ſo muß man längſt über den Unterſchied von Form und Materie hinweg ſeyn, man muß wiſſen, daß abſolute Form etwas Reales iſt, daß alſo Form Etwas iſt und ohne Materie nichts iſt. Wenn hier von Form die Rede iſt, ſo erſcheint dieſe als beſondere Qualität, die weſentliche Form iſt aber der Zweck, der Begriff ſelbſt, der ſich realiſirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu ſeyn, iſt das Subſtantielle ſelbſt, die Seele, was man denn als Materie unterſcheiden kann, iſt etwas Formelles, ganz Nebenſache, hier iſt die Form der Begriff ſelbſt.

Ferner ſagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt, durch nur beobachtete Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Exiſtenz ſey. Die Exiſtenz iſt freilich zufällig, das, was iſt, wird beobachtet und dadurch erkennen wir und wiſſen von Ordnung, von dieſer geht, ſagt Kant, auf die proportionirten Urſachen der Schluß.

Dieſe Bemerkung iſt ganz richtig. Wir ſagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht ſo ſeyn, ſie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, ſie iſt der Inhalt dieſer Urſache, indeſſen können wir von der Weisheit nicht weiter wiſſen, wie wir ſie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und abſolute Einheit ſchließen, der phyſikotheologiſche Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit ꝛc. Der Inhalt, der verlangt wird, iſt aber Gott, abſolute Macht, Weisheit, dieß liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß ſpringt man über zu abſolut. Dieß iſt ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, iſt nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, dieſe Be-

ſtimmung wird empiriſch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und ſie ſind auch zweckmäßig. Von welcher Art iſt nun dieſe Zweckmäßigkeit? Sie iſt endlich überhaupt. Die Zwecke ſind endliche, beſondere und daher auch zufällig, und dieß iſt das Unangemeſſene in dieſem phyſikotheologiſchen Beweis, was man ſogleich ahnet und was gegen dieſen Gang Verdacht erregt. Der Menſch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Waſſer ꝛc., ebenſo das Thier und die Pflanze, der Zweck iſt ſo ganz beſchränkt, das Thier und die Pflanze iſt einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Dieſe phyſikotheologiſche Betrachtung iſt geneigt zu Kleinigkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch ſolche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes iſt es aber, wenn Gott dadurch erkannt werden ſoll. Man hat ſo eine Bronto-Theologie, Teſtaceo-Theologie ꝛc. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes ſind hier nur ſolche endliche Zwecke, die in der Exiſtenz aufzuweiſen ſind. Abſolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das ſittliche Gute müßte ein Zweck für ſich ſeyn. Daß ein ſolcher abſoluter Zweck auch in der Welt erreicht werde, wird oft geſagt, aber hier ſind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was ſich in der Beobachtung präſentirt, ſind endliche, beſchränkte Zwecke. Die nach Zwecken wirkende Macht iſt nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geiſt, die Perſönlichkeit Gottes. Wenn man ſagt, das Gute iſt der Zweck, ſo kann man fragen, was gut iſt. Wenn man ferner ſagt, daß den Menſchen das Glück zu Theil werden ſolle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck iſt, daß der gute Menſch glücklich, der böſe unglücklich wird, ſo ſieht man in der Welt das grauſamſte Gegentheil, und findet eben ſo viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieſer Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erſcheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenſo gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende

zählen, von welchem mehr vorhanden iſt. Solch ein endlicher Inhalt iſt es überhaupt, der alſo den Inhalt der Weisheit Gottes ausmachen müßte.

Der Mangel des Beweiſes liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt beſtimmt iſt, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewieſen iſt, wo ſich denn ſolche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, ſo iſt dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott ſpricht, eine nach Zwecken wirkende Macht iſt ebenſo die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geiſt. Der Begriff der Lebendigkeit iſt Zweck für ſich ſelbſt, exiſtirender Zweck und Wirkſamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man alſo nichts vor ſich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Anſehung dieſes Beweiſes anbetrifft, ſo iſt ſie die des verſtändigen Schluſſes überhaupt. Es ſind teleologiſch beſtimmte Exiſtenzen, d. h. zweckmäßige Verhältniſſe überhaupt, außerdem iſt das Daſeyn dieſer Gegenſtände, die ſich als Mittel beſtimmen, zufällig für die Zwecke, aber ſie ſind zugleich nicht zufällig in dieſem Verhältniß, ſondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke geſetzt werden, ſondern auch die Gegenſtände, welche Mittel ſind. Dieß iſt ganz richtig, es iſt aber ferner ſo geſtellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Inneren, zu ihrem Anſich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider iſt, daß ſie ſo für einander paſſen. Nun, ſagt man, giebt es ſolche Dinge, hier iſt es wieder das Seyn dieſer Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtſeyns, die Mittel ſind nicht, ſind nur inſofern ſie als negativ geſetzt ſind, ſo wie ſie exiſtiren, ſind ſie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, iſt jedoch, daß ſie nicht gleichgültige Exiſtenzen für den Zweck ſind. Indem man nun ſagt, nun giebt es ſolche Dinge, ſo muß das

Moment hinzugeſetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn iſt, ſondern das zum Mittel herabgeſetzte Seyn. Anderer Seits, indem man ſagt, nun ſind Zwecke, ſo ſind ſie zwar, da es aber eine Macht iſt, die ſie ſo ordnet, ſo ſind die Exiſtenzen der Zwecke auch geſetzt gemeinſchaftlich mit den Mitteln, es iſt nicht ihr Seyn, was als poſitives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, ſondern gerade in dieſem Uebergang iſt es, daß ihr Seyn in Geſetztſeyn umſchlägt.

Der Unterſatz bleibt beim Seyn der Dinge ſtehen, ſtatt auch ihr Nichtſeyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieſer Form iſt, die Welt iſt zweckmäßig, auf die näheren Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit iſt der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, ſondern abſolute Beſtimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Beſtimmung Gottes, Gott iſt Macht, Selbſtbeſtimmung, darin liegt, ſich nach Zwecken zu beſtimmen. Der Hauptmangel iſt, daß von Wahrnehmung, von Erſcheinungen ausgegangen wird, dieſe geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck iſt der allgemein abſolute Zweck.

Wir wollen nun übergehen zum Konkreten, zur näheren Form der Religion, zur konkreten Beſtimmung Gottes. Der Begriff iſt die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion ſind wir auf einem anderen Standpunkt, er iſt das Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, ſondern wie er ſich im Bewußtſeyn beſtimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtſeyn des Geiſtes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht iſt. Im Objekt der Religion iſt die Vorſtellung des Geiſtes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geiſtes wirkſam iſt; es iſt noch nicht der Geiſt an und für ſich der Inhalt, der Gegenſtand der Vorſtellung drückt noch nicht den Inhalt des Geiſtes aus, dieſer Inhalt iſt hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtſeyn beſtimmt iſt, iſt ſie hier als Selbſtbe=

wußtſeyn zu beſtimmen, wir haben hier göttliches Selbſtbewußtſeyn überhaupt, ſowohl objektiv als Beſtimmung des Gegenſtandes, als auch ſubjektiv als Beſtimmung des endlichen Geiſtes.

Das Bewußtſeyn, der Geiſt beſtimmt ſich hier als Selbſtbewußtſeyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, iſt kurz anzugeben. Wir haben zuerſt im Zweck Begriff geſehen, oder in der Macht die Weisheit iſt die eigene Beſtimmtheit des Begriffs, Beſtimmtheit als ideell geſetzt iſt dasjenige, was als Daſeyn, als Seyn für Anderes erſcheint. Mit dem Bewußtſeyn iſt der Unterſchied geſetzt, zuerſt gegen das Selbſt, er iſt hier geſetzt als der eigene Unterſchied des Selbſt, es iſt das Verhältniß zu ſich ſelbſt und das Bewußtſeyn iſt ſo Selbſtbewußtſeyn. Gott iſt inſofern als Selbſtbewußtſeyn geſetzt, wie das Bewußtſeyn zum Objekt weſentlich als Selbſtbewußtſeyn iſt. Das Objekt Gottes zu dem Gegenſtande, das Andere, iſt ein Ideelles, Geiſtiges, Gott iſt ſo weſentlich für den Geiſt, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geiſt für den Geiſt iſt, iſt eine Seite des Verhältniſſes. Es kann das ganze Verhältniß ausmachen, daß Gott im Geiſt und in der Wahrheit verehrt iſt, aber weſentlich iſt es wenigſtens eine Beſtimmung. Wir haben ferner eingeſehen, daß der Begriff als Zweck beſtimmt werden muß. Der Zweck ſoll aber nicht nur dieſe Form behalten, eingeſchloſſen zu ſeyn, ein Eigenes zu bleiben, ſondern ſoll realiſirt werden. Die Frage iſt nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realiſirt werden ſoll, welches denn der Boden hierzu ſey. Dieſer kann kein anderer ſeyn als der Geiſt überhaupt oder es iſt näher der Menſch. Er iſt Gegenſtand des Zwecks, der Macht, die ſich beſtimmt, danach thätig iſt, Weisheit iſt. Der Menſch, das endliche Bewußtſeyn, da iſt der Geiſt in der Beſtimmung der Endlichkeit; das Realiſiren iſt ein ſolches Setzen des Begriffs, welches unterſchieden iſt von der Weiſe des abſoluten Begriffs, damit iſt es Weiſe der Endlichkeit, die

aber geiſtig zugleich iſt. Der Geiſt iſt nur für den Geiſt, er iſt hier als Selbſtbewußtſeyn beſtimmt, das Andere, worin er ſich realiſirt, iſt der endliche Geiſt, darin iſt er zugleich Selbſtbewußtſeyn. Dieſer Boden oder die allgemeine Realität iſt ſelbſt ein Geiſtiges, es muß ein Boden ſeyn, worin der Geiſt zugleich für ſich ſelbſt iſt. Der Menſch wird damit als weſentlicher Zweck geſetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich iſt der Menſch damit in einem affirmativen Verhältniß zu ſeinem Gott, denn die Grundbeſtimmung iſt, daß er Selbſtbewußtſeyn iſt. Der Menſch, dieſe Seite der Realität hat alſo Selbſtbewußtſeyn, iſt Bewußtſeyn vom abſoluten Weſen als des Seinigen, es iſt damit die Freiheit des Bewußtſeyns in Gott geſetzt, der Menſch iſt darin bei ſich ſelbſt. Dieß Moment des Selbſtbewußtſeyns iſt weſentlich, es iſt Grundbeſtimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältniſſes. Der Menſch iſt damit für ſich als Selbſtzweck, ſein Bewußtſeyn iſt in Gott frei, iſt gerechtfertigt in Gott, weſentlich für ſich und auf Gott gerichtet. Dieß iſt das Allgemeine, die näheren Formen ſind nun die beſonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an ſich und abſtrakte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides iſt vereinigt, die Weisheit iſt unbeſchränkt, aber deswegen unbeſtimmt und deshalb iſt der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur konkreten Einheit, ſo, daß der Begriff der Weisheit ſelbſt der Inhalt ihres Zwecks iſt, macht ſchon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbeſtimmung iſt hier, welches iſt die Weisheit, was iſt der Zweck, ein Zweck, der ungleich der Macht iſt.

a. Die Subjektivität, die Macht haben kann, iſt unſinnlich; das Natürliche, Unmittelbare iſt darin negirt, ſie iſt nur für den Geiſt, den Gedanken. Dieſe für ſich ſeyende Macht iſt

weſentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, iſt nur Geſetztes, Negirtes, geht in das Fürſichſeyn zuſammen, da iſt kein Vieles, kein Eins und das Andere. So iſt er Einer, ſchlechthin ausſchließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben ſich duldend, was Selbſtſtändigkeit hätte. Dieſer Eine iſt die Weisheit von Allem, Alles iſt durch ihn geſetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß iſt die Erhabenheit des Einen, dieſer Macht und weiſen Macht. Indem ſie ſich anderer Seits Daſeyn giebt, Selbſtbewußtſeyn, als Seyn für Anderes iſt, ſo iſt der Zweck auch nur einer, aber ein beſchränkter, der durch die Verſchiedenheit noch nicht beſtimmt iſt und ſo ein unendlich beſchränkter Zweck iſt. Beides korreſpondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beſchränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beſchränktheit, Befangenheit. Dieß iſt die erſte Form in Anſehung des Zwecks. Das Eine hat Unendliches neben ſich, aber mit der Prätenſion, das Eine zu ſeyn.

In Anſehung des Verhältniſſes der Natur und des Geiſtes iſt die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche ,Endliche, Natürliche, geiſtig und phyſikaliſch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt iſt in der freien Subjektivität. Die Beſtimmung iſt, daß die freie Subjektivität erhoben iſt in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemeſſener iſt, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrſcht von dieſer freien Subjektivität, in der das Andere nur Ideelles iſt, kein wahrhaftes Beſtehen gegen die freie Subjektivität hat. Der Geiſt iſt ſich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß iſt die Religion der Erhabenheit.

b. Die andere Beſtimmung iſt, daß das Natürliche, Endliche verklärt iſt im Geiſte, in der Freiheit des Geiſtes; ſeine Verklärung beſteht darin, daß es Zeichen iſt des Geiſtigen, wobei in dieſer Verklärung des phyſiſch- oder geiſtig-Natürlichen

das Natürliche ſelbſt als Endliches gegenüberſteht, als andere Seite zu jener Weſentlichkeit, jenem Subſtantiellen, dem Gott. Dieſer iſt freie Subjektivität, an der das Endliche nur als Zeichen geſetzt iſt, indem er, der Geiſt, erſcheint. Das iſt die Weiſe der präſenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbeſtimmung iſt dieſe Weiſe dieß, daß der Zweck nicht nur einer ſey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beſchränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier iſt der reale Zweck nicht mehr ausſchließend, läßt vieles neben ſich gelten, die Heiterkeit, Toleranz des Zwecks ſind geiſtige Beſtimmungen, ſind ſelbſt beſtimmt. Es ſind vielerlei Subjekte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, auf die die daſeyende Welt, die Mittel ſich beziehen, damit iſt die Freundlichkeit des Subjekts mit dem Daſeyn geſetzt. Weil es viele beſondere Zwecke ſind, ſo verſchmäht die Vielheit nicht, ſich darzuſtellen im unmittelbaren Daſeyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in ſich. Der Zweck läßt Arten neben ſich gelten, iſt mit der Beſonderheit befreundet, und ſtellt ſich darin dar, als beſonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben ſich gelten, erſcheint darin. Hiermit tritt die Beſtimmung der Schönheit ein. Schönheit iſt Zweck an ſich ſelbſt, der ſich befreundet mit dem unmittelbaren Daſeyn, ſich ſo geltend macht. Die Macht iſt ſelbſtloſe Subjektivität, die hier nicht mehr Macht iſt, darüber ſchwebt das Allgemeine als ſubjektloſe Macht, weisheitslos, unbeſtimmt in ſich, dieß iſt denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit, die über dem Schönen ſchwebt.

c. Das Dritte iſt gleichfalls endlicher beſonderer Zweck, der ſich in ſeiner Beſonderheit der Allgemeinheit einbildet, erweitert zum allgemeinen und ſich ſo mit der Beſonderheit erfüllt. Allgemeinheit, die zugleich empiriſch äußerlich iſt, nicht die wahrhafte des Begriffs, ſondern die die Welt, die Völker erfaſſend ſie zur Allgemeinheit erweitert, die Beſtimmtheit zu-

gleich verliert, die kalte, abſolute, abſtrakte Macht zum Zwecke hat und an ſich zwecklos iſt.

In der äußeren Exiſtenz ſind dieſe drei Momente, die jüdiſche, griechiſche und römiſche Religion. Die Macht als Subjektivität beſtimmt ſich als Weisheit nach einem Zweck, dieſer iſt zuerſt noch unbeſtimmt, es werden beſondere Zwecke und endlich ein empiriſch allgemeiner Zweck.

Dieſe Religionen entſprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden. Die jüdiſche Religion entſpricht der perſiſchen, der Unterſchied in beiden iſt dieſer, daß auf dieſem Standpunkte die Beſtimmtheit das Innere iſt, das Weſen ſelbſt iſt der Zweck der Selbſtbeſtimmung, in den vorhergehenden Religionen war die Beſtimmtheit eine natürliche Weiſe, in der perſiſchen war es das Licht, dieß ſelbſt allgemeine, einfache, phyſikaliſche, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zuſammengefaßt wurde, hier iſt die Beſonderheit einfach abſtrakter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt iſt. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechiſchen Religion haben wir viele beſondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indiſchen Religion ſind ſo die vielen Naturrealitäten und über dieſe der Brahm das Sichſelbſtdenken. Auf dem dritten haben wir einen empiriſch allgemeinen Zweck, welcher ſelbſt das ſelbſtloſe, alles zertrümmernde Schickſal iſt, nicht wahrhafte Subjektivität, dieſem entſprechend haben wir die Macht als einzelnes empiriſches Selbſtbewußtſeyn. Ebenſo hat ſich uns im Chineſiſchen Ein Individuum als das ſchlechthin Allgemeine, alles Beſtimmende, als der Gott, dargeſtellt. Die erſte Weiſe der Natürlichkeit iſt das Selbſtbewußtſeyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes iſt das, was als Selbſtbewußtſeyn vorhanden, beſtimmt iſt. Es iſt alſo hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erſte iſt jetzt das Subjekt, der in ſich konkrete Gedanke, einfache Beſtimmtheit, die wir dann entwickeln; dort war natürliches, man-

nigfaches Daſeyn das Erſte, das ſich in die einfache Natürlichkeit des Lichts zurückzog.

I.

Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinſame in dieſer Sphäre iſt dieſe Idealität des Natürlichen, daß es dem Geiſtigen unterworfen iſt, daß der Gott gewußt wird als Geiſt für ſich, zunächſt als Geiſt, deſſen Beſtimmungen vernünftig, ſittlich ſind. Aber dieſer Gott hat noch einen beſonderen Inhalt. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die beſonderen geiſtigen und ſittlichen Mächte zuſammengefaßt werden aus der Beſonderheit in Eine geiſtige Einheit. Die Wahrheit des Beſonderen iſt die allgemeine Einheit, die Subjektivität iſt konkret in ſich, inſofern ſie das Beſondere in ſich hat, aber dieſes ſo in ſich hat, daß ſie weſentlich als Subjektivität iſt.

Für dieſe Vernünftigkeit, die als Subjektivität iſt und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei — für die reine Subjektivität iſt der Boden der reine Gedanke. Dieſe reine Subjektivität iſt dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es ſey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die ſinnliche Vorſtellung. Es iſt die geiſtige ſubjektive Einheit und dieſe verdient erſt für uns den Namen Gottes.

Dieſe ſubjektive Einheit iſt nicht die Subſtanz, ſondern die ſubjektive Einheit; ſie iſt abſolute Macht, das Natürliche nur ein Geſetztes, Ideelles, nicht ſelbſtſtändig. Erſcheinend iſt ſie nicht in natürlichem Material, ſondern im Gedanken, der Gedanke iſt die Weiſe ihres Daſeyns, Erſcheinens.

Abſolute Macht iſt auch im Indiſchen, aber die Hauptſache iſt, daß ſie konkret in ſich beſtimmt ſey — ſo iſt ſie die abſolute Weisheit. Die vernünftigen Beſtimmungen der Freiheit, die ſittlichen Beſtimmungen vereint in Eine Beſtimmung, Einen

Zweck, — ſo iſt Beſtimmung dieſer Subjektivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit beſtimmt ſich ſo als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjektivität Gottes iſt nicht die ſchöne, wo der Gehalt, der abſolute Inhalt in Beſonderheiten auseinander gelegt iſt — ein Verhältniß, wie von Thier zu Menſch; — die Thiere haben beſonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit iſt der menſchliche — ſittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für ſich ſelbſt ſeyende Einheit dieſer Vernünftigkeit iſt die wahrhafte Subjektivität, ſich in ſich beſtimmende Subjektivität. Das iſt die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechiſchen Götter, die ſittlichen Mächte ſind nicht heilig, weil ſie beſondere, beſchränkte ſind.

A. Die Beſtimmungen des Begriffs.

a. Allgemeine Beſtimmung.

Das Abſolute, Gott iſt beſtimmt als die Eine Subjektivität, reine Subjektivität, eben damit in ſich allgemeine, oder umgekehrt: dieſe Subjektivität, die in ſich die allgemeine iſt, iſt ſchlechthin nur Eine. Es iſt die Einheit Gottes, daß das Bewußtſeyn von Gott als Einem iſt. Es iſt nicht darum zu thun, daß an ſich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indiſch-chineſiſchen Religion; aber da iſt Gott nicht als unendliche Subjektivität geſetzt, wenn ſeine Einheit nur an ſich iſt, und ſie wird nicht gewußt, iſt nicht fürs Bewußtſeyn als Subjektivität. Gott iſt hier nicht gewußt als Einer, auch nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verſchwindet ſo die unmittelbar natürliche Weiſe, wie ſie noch in der parſiſchen Religion als Licht geſetzt iſt. Die Religion iſt als die des Geiſtes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, geſetzt. Dieſe Einheit Gottes enthält in ſich Eine, damit abſolute Macht, und in dieſer iſt alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, ſinnliche Geſtaltung, Bild aufgehoben. Gott iſt hier geſtaltlos, nicht nach

äußerlicher ſinnlicher Geſtalt; bildlos, er iſt nicht für die ſinnliche Vorſtellung, ſondern er iſt nur für den Gedanken.

Gott iſt beſtimmt als abſolute Macht, die Weisheit iſt. Die Macht als Weisheit iſt zuerſt in ſich reflektirt als Subjekt, dieſe Reflexion in ſich, dieſe Selbſtbeſtimmung der Macht iſt die ganz abſtrakte allgemeine Selbſtbeſtimmung, die ſich in ſich noch nicht beſondert, die Beſtimmtheit iſt nur Beſtimmtheit überhaupt. Dieſe in ſich ununterſchiedene Subjektivität macht, daß Gott beſtimmt iſt als Einer. Alle Beſonderung iſt darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Beſtimmten, als Welt Beſonderten nicht mehr für ſich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbſtſtändigkeit iſt nur Einer, alles Andere iſt nur Geſetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn es iſt abſtrakte Subjektivität, alles Andere iſt unſelbſtſtändig gegen den Einen. Das Weitere iſt die Beſtimmung ſeines Zwecks. Einer Seits iſt er ſelbſt ſich der Zweck, er iſt Weisheit, in dieſer Beſtimmung iſt gefordert, daß ſie der Macht gleich ſey, aber er iſt ſich nur allgemeiner Zweck, oder die Wahrheit iſt nur abſtrakt, heißt nun Weisheit. Aber ſie muß realiſirt werden und ſo muß die Weiſe der Beſonderheit an ihr ſeyn. Dieſe Beſonderung iſt die erſte unmittelbare und daher von ganz beſchränktem einzelnen Inhalt.

Aber die Beſtimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, ſondern auch Form der Realität erhalten; dieſe Form iſt erſt die unmittelbare; der Zweck Gottes iſt deswegen nur die erſte Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere iſt, daß der Zweck, die Beſtimmung, an ihrer Seite erhoben wird in die konkrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjektivität auf einer Seite, aber die Beſtimmtheit iſt hier noch nicht gleich. Dieſer erſte Zweck iſt alſo beſchränkt, aber es iſt der Menſch, das Selbſtbewußtſeyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in ſich und an ſich allgemein ſeyn, die Allgemeinheit in ſich enthalten. Der Zweck iſt ſo nur menſchlich

und noch natürlich die Familie, die ſich zur Nation erweitert. Eine beſtimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erſcheint geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott ſo als Einer beſtimmt iſt, weil wir an dieſe Vorſtellung gewöhnt ſind. Sie iſt auch formell, aber ſie iſt unendlich wichtig und es iſt nicht zu verwundern, daß das jüdiſche Volk ſich dieß ſo hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer iſt, iſt die Wurzel der Subjektivität, der intellektuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Beſtimmung der abſoluten Wahrheit, es iſt noch nicht Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es iſt der Anfang der Wahrheit. Der Eine iſt reine Macht, alles Beſondere iſt darin als negativ geſetzt, als ihm nicht angehörig, als ſeiner unangemeſſen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Beſtimmung geſehen als natürliche Exiſtenz, als Licht ꝛc. dieß Selbſtbewußtſeyn in dieſer vielfachen Weiſe; in der unendlichen Macht iſt dagegen alle dieſe Aeußerlichkeit vernichtet. Es iſt alſo ein geſtalt- und bildloſes Weſen, nach außen nicht im natürlichen Daſeyn, nicht für das Andere, nur für den Gedanken, den Geiſt. Dieſe erſte Beſtimmung des Einen iſt dieſe formelle Einheitsbeſtimmung, die der Grund iſt, Gott als Geiſt zu faſſen, das Selbſtbewußtſeyn, es iſt die Wurzel ſeines konkreten, wahrhaften Inhalts.

b. Die Beſtimmung der göttlichen Beſonderung.

Erſte Beſtimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott iſt die Weisheit, iſt enthalten ſein ſich Beſtimmen, ſein Urtheilen, näher damit ſein Erſchaffen. Der Geiſt iſt ſchlechthin ſich in ſich vermittelnd, das Thätige; dieſe Thätigkeit iſt ein von ſich Unterſcheiden, Urtheilen (urſprüngliche Theilung); die Welt iſt das vom Geiſt Geſetzte, ſie iſt gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber iſt das Affirmative, der Schöpfer; in ihm iſt das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts iſt alſo die Welt ent-

ſtanden aus der abſoluten Fülle der Macht des Guten; ſie iſt aus dem Nichts ihrer ſelbſt geſchaffen, welches (ihr Andere) Gott iſt. Die Weisheit iſt, daß Zweck in ihr, ſie beſtimmend iſt; aber dieſe Subjektivität iſt die erſte, darum iſt ſie zunächſt noch abſtrakt, darum die Beſonderung Gottes noch nicht geſetzt als in ihm ſelbſt, ſondern das Urtheil iſt ſo, daß er ſetzt und dieß Geſetzte, Beſtimmte iſt zunächſt in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere iſt freilich das Schaffen Gottes in ſich ſelbſt, daß er in ſich Anfang und Ende iſt und ſomit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in ſich ſelbſt, in ſeiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abſtrakt wäre, ſondern ſie konkret iſt, Gott das Selbſtbeſtimmen ſeiner ſo, daß Gott ſich in ſich ſelbſt ſchafft, und das Erſchaffene in ſich erhält, ſo, daß es erzeugt iſt und gewußt wird als in ihm ſelbſt enthalten bleibend, als ſein Sohn, ſo würde Gott als konkreter Gott, wahrhaft als Geiſt gewußt.

Da aber die Weisheit noch abſtrakt iſt, iſt das Urtheil, das Geſetzte ein Seyendes, aber auch nur als Form, und äußerliches Thun an einem vom Subjekt zu überwindenden Material: denn Gott ſchafft abſolut aus Nichts. Nur Er iſt das Seyn, das poſitive. Aber er iſt zugleich das Setzen ſeiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen ſeiner Macht ſey, iſt die Geburtsſtätte alles Erſchaffenen. Dieſe Nothwendigkeit iſt das Material, woraus Gott ſchafft; dieſes iſt Gott ſelbſt, er ſchafft daher aus nichts Materiellem; denn er iſt das Selbſt und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er iſt nicht Einer gegen ein anderes ſchon Vorhandenes, ſondern das Andere iſt er ſelbſt als die Beſtimmtheit, die aber, weil er nur Einer iſt, außer ihm fällt, als ſeine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geiſtigen Lebens, des Selbſtes und iſt das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Gott iſt Schöpfer der Welt; ſie iſt ein Unmittelbares, aber ſo,

daß dieſes Unmittelbare nur ein Vermitteltes iſt, die Welt nur Geſchöpf.

Das Schaffen Gottes iſt ſehr unterſchieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zuſammenfällt, Kosmogonien: in dieſen iſt die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geſchaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogonien ſind die höchſten, geiſtigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Dieſe ſchlechte Kategorie des Hervorgehens verſchwindet jetzt, denn das Gute, die abſolute Macht, iſt Subjekt.

Dieſes Hervorgehen iſt nicht das Verhältniß des Geſchaffenen: das Hervorgegangene iſt das Exiſtirende, Wirkliche ſo, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unweſentliche geſetzt iſt, das Hervorgegangene nicht als Geſchöpf, ſondern als Selbſtſtändiges, nicht als Solches, das nicht in ihm ſelbſtſtändig iſt: es iſt wohl, hat Seyn, aber nicht Selbſtſtändigkeit.

Das alſo iſt die Form der göttlichen Selbſtbeſtimmung, die Weiſe der Beſonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit iſt in der Idee nothwendig. Aber es iſt keine Beſonderung Gottes in ſich ſelbſt, denn ſonſt würde Gott als Geiſt gewußt. Hier iſt nur eine Seite, die der Beſtimmung Gottes, nicht eine Seite in ſich ſelbſt. Dieſe Beſonderung iſt zunächſt das göttliche Beſtimmen überhaupt und ſo die Schöpfung. Dieß Setzen iſt nicht tranſitoriſch, ſondern das Hervorgegangene behält den Charakter Geſetztes zu ſeyn, Geſchöpf. Damit iſt ihm der Stempel aufgedrückt, nicht ſelbſtſtändig zu ſeyn, dieß iſt die Grundbeſtimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subjekt, als unendliche Macht iſt. Da iſt die Macht nur für einen und damit das Beſondere nur ein Negatives, Geſetztes gegen das Subjekt.

Zweite Beſtimmung.

Dieſe iſt, daß Gott ein vorausgeſetztes Subjekt iſt. Sonſt iſt es eine unbeſtimmte Vorſtellung, bei der man leicht an das mechaniſche, techniſche Produciren der Menſchen erinnert wird, welche Vorſtellung man von ſich abhalten muß. Gott iſt das Erſte, ſeine Schöpfung iſt ewige Schöpfung, worin er nicht das Reſultat, ſondern das Anfangende iſt. Höher, nämlich als Geiſt, iſt er das ſich ſelbſt Erſchaffende, nicht hervortretend aus ſich ſelbſt und ſo auch das Reſultat, hier iſt jedoch Gott noch nicht als Geiſt gefaßt. Menſchlich techniſches Produciren iſt äußerlich, das Subjekt, das Erſte wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerſtand leiſtet und das zu überwinden iſt; beide ſind als Gegenſtände einer gegen den anderen vorhanden. Gott dagegen erſchafft abſolut aus Nichts, da iſt nichts, was gegen das Andere, gegen ihn voraus wäre.

Die Produktion alſo, worin er Subjekt iſt, iſt anſchauende, unendliche Thätigkeit. Beim menſchlichen Produciren bin ich Bewußtſeyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin ſo in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anſchauende Producirung, die Producirung der Natur fällt in den Begriff der Lebendigkeit, ſie iſt ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht iſt gegen ein Vorhandenes; es iſt Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und dieſe iſt überhaupt ein Geſetztes, ein Geſchaffenes.

Gott iſt gegen die Welt, die Totalität ſeines Beſtimmtſeyns, ſeiner Negation, die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgeſetzte, das Subjekt, welches abſolut Erſtes bleibt. Hier iſt die Grundbeſtimmung Gottes ſich auf ſich beziehende Subjektivität, als in ſich ſeyende, bleibende Subjektivität iſt ſie die erſte.

Das Hervorgegangenſeyn der griechiſchen Götter, die das Geiſtige ſind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das iſt ihre Bedingt-

heit, wonach ſie ihre Natur vorausſetzen, wie beim endlichen Geiſt die Natur vorausgeſetzt iſt.

Dieſe Subjektivität aber iſt das abſolut Erſte, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht ſo, daß dieſe Subjektivität auch als Reſultat beſtimmt wäre und als konkreter Geiſt.

Wäre das vom abſoluten Subjekt Erſchaffene es ſelbſt, ſo wäre in dieſem Unterſchied der Unterſchied ebenſo aufgehoben, das letzte Subjekt wäre das erſte, das ſich reſultirende. Dieſe Beſtimmung haben wir noch nicht, nur dieſe, daß dieſes abſolute Subjekt das ſchlechthin Anfangende, Erſte iſt.

Dritte Beſtimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieſes iſt, was wir Eigenſchaften Gottes heißen. Dieſe ſind ſeine Beſtimmtheit, d. h. indem wir ſo die Beſonderung Gottes ſahen, das ſich Beſtimmen Gottes und dieſes ſich Beſtimmen Gottes ſahen als Erſchaffen der Welt, das Beſtimmte als ſeyende Welt: ſo iſt damit geſetzt eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenſchaften ſind das Beſtimmte ſelbſt, aber gewußt im Begriff Gottes.

Das Eine iſt das Beſtimmte, gewußt als ſeyend, als nicht gehörend in Gott; das Andere iſt Beſtimmtſeyn Gottes als Beſtimmtheit Gottes; das ſind, was man Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es iſt ein ſchlechter Ausdruck, daß wir nur von dieſer Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm ſelbſt wiſſen. Eben das iſt ſeine eigene Beſtimmtheit, damit ſeine eigenen Eigenſchaften.

Schon nach der äußerlichen, ſinnlichen Vorſtellung iſt Etwas und Etwas iſt für ſich, davon ſind unterſchieden ſeine Beziehung auf Anderes, ſeine Eigenſchaften, aber dieſe machen eben ſeine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menſchen auf die anderen, das iſt ſeine Natur. Die Säure iſt Nichts, als dieſe Art und Weiſe der Beziehung der Säure

auf die Baſis, das iſt die Natur der Säure ſelbſt: erkennt man die Beziehung eines Gegenſtandes, ſo erkennt man die Natur des Gegenſtandes ſelbſt.

Das ſind alſo ſchlechte Unterſchiede, die ſogleich zuſammenfallen als Produkt eines Verſtandes, der ſie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an dieſen Unterſchieden. Dieſe Beſtimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Beſtimmtheit Gottes ſelbſt iſt ſeine abſolute Macht, die Weisheit iſt, deren nähere Momente als die Güte und Gerechtigkeit erkannt ſind.

Die Güte iſt, daß die Welt iſt; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn iſt hier herabgeſetzt zu einem Moment, und iſt nur ein Geſetztſeyn, Erſchaffenſeyn. Dieſes Ur-theilen iſt die ewige Güte Gottes: das Unterſchiedene hat kein Recht zu ſeyn, es iſt außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beſchränktes, Endliches, deſſen Beſtimmung iſt, nicht zu ſeyn; daß es aber iſt, das iſt die Güte Gottes; als Geſetztes vergeht es aber auch, iſt nur Erſcheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche iſt nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, da ſind keine Anſprüche — dieſe Entäußerung ſeiner, daß er ſich von ſich ſelbſt entläßt, ſeinen Inhalt auch frei läßt, dieſe Beſtimmtheit von der abſoluten Subjektivität.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer ſeyn als unendliche Subjektivität, ſo iſt er frei, ſo kann ſeine Beſtimmtheit, ſein ſich ſelbſt Beſtimmen frei entlaſſen werden, nur das Freie kann ſeine Beſtimmungen als Freies ſich gegenüber haben, als Freies entlaſſen. Dieſes Auseinandergehen, deſſen Totalität die Welt iſt, dieſes Seyn iſt die Güte.

Die Manifeſtation der Nichtigkeit, Idealität dieſes Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbſtſtändigkeit iſt, dieſe Manifeſtation als Macht iſt die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit ſind nicht Momente der Subſtanz: in der Subſtanz ſind

dieſe Beſtimmungen als ſeyend, ebenſo unmittelbar als nicht ſeyend — als werdend.

Hier iſt das Eine nicht als Subſtanz, ſondern als der Eine, als Subjekt, hier iſt Beſtimmung des Zwecks, eigene Beſtimmtheit des Begriffs: die Welt ſoll ſeyn, ebenſo ſoll ſie ſich umwandeln, vergehen. Da iſt die Gerechtigkeit als Beſtimmung des Zwecks, als Subjekt, in ſeinem ſich Unterſcheiden von dieſen ſeinen Beſtimmungen, dieſer ſeiner Welt.

Es ſind dieß nun wohl Beſtimmungen des Begriffs ſelbſt, aber das Subjekt, welches ſie hat, hat ſeine Natur nicht darin, die Grundbeſtimmungen ſind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerſte Natur des Subjekts iſt noch unabhängig geſetzt von den Eigenſchaften. Wenn ſie ihm in der That angehörten, ſo wären ſie ſelbſt Totalität, denn der Begriff iſt die abſolute Güte, er theilt ſich ſelbſt ſeine Beſtimmungen mit. Erſt wenn ſie Totalität ſind, ſo iſt der Begriff als Idee geſetzt. Dazu, daß ſie dem Begriff angehören, gehört, daß ſie ſelbſt der ganze Begriff wären und ſo wäre er erſt wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Idee und das Subjekt als Geiſt geſetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären.

Die Gerechtigkeit iſt das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde, dieſe Gerechtigkeit iſt ſo eine Beſtimmung, wie am Siwa das Entſtehen und Vergehen, es iſt nur die Seite des Proceſſes überhaupt, die Seite des Zufälligen, deſſen Nichtigkeit manifeſtirt wird. Es iſt nicht die Negation als unendliche Rückkehr in ſich, was Beſtimmung des Geiſtes wäre, ſondern die Negation iſt nur Gerechtigkeit.

c. Die Form der Welt.

Die Welt iſt jetzt proſaiſch, weſentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und beſonders am griechiſchen Gott wird man erfreut durch die Freundlichkeit und das Verhältniß zur Natur und zum Göttlichen, daß, indem der Menſch ſich zur Natur verhält, er ſich zum Göttlichen verhält;

ſeine Freigebigkeit begeiſtet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beſeelt es. —

Dieſe Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Ideellen und Reellen iſt eine abſtrakte Beſtimmung: die wahre Identität iſt die, welche in der unendlichen Subjektivität iſt, die gefaßt wird nicht als Neutraliſation, gegenſeitige Abſtumpfung, ſondern als unendliche Subjektivität. Indem die unendliche Subjektivität ſich beſtimmt und ihre Beſtimmungen als Welt frei entläßt, ſind ſie Dinge, unſelbſtſtändige, wie ſie wahrhaft ſind, nicht Götter, ſondern Naturgegenſtände.

Dieſe beſondern ſittlichen Mächte, welche die obern Götter weſentlich ſind, haben Selbſtſtändigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unſelbſtſtändig iſt als beſonderer. Das iſt eine falſche Form: die unſelbſtſtändigen Dinge, die unmittelbar ſind, ihr Seyn wird nur gewußt als etwas Formelles, ein Unſelbſtſtändiges, dem ſo Seyn zukommt, nicht als abſolutes, göttliches Seyn, ſondern als abſtraktes Seyn, als einſeitiges, und indem ihm die Beſtimmung des abſtrakten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als endlichen die Verſtandeskategorien.

Sie ſind proſaiſche Dinge, wie die Welt für uns iſt, äußerliche Dinge im mannigfachen Zuſammenhang des Verſtandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen dieſen Kategorien des Verſtandes. Hier nun iſt, was wir natürlichen, verſtändigen Zuſammenhang nennen; hier iſt auch erſt gegen den natürlichen Zuſammenhang der Dinge, daß die Beſtimmung „Wunder" vorkommen kann.

In frühern Religionen giebt es kein Wunder: in der indiſchen iſt Alles ſchon verrückt von Haus aus. Erſt im Gegenſatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgeſetze, Geſetzlichkeit der Natur, wenn dieſe Geſetze auch nicht erkannt werden, ſondern nur ein Bewußtſeyn iſt eines natürlichen Zuſammen-

hangs, erſt da tritt die Beſtimmung von Wunder ein, was vorgeſtellt wird ſo, daß Gott an einem Einzelnen ſich manifeſtirt.

Das wahrhafte Wunder in der Natur iſt die Erſcheinung des Geiſtes, und die wahrhafte Erſcheinung des Geiſtes iſt in gründlicher Weiſe der Geiſt des Menſchen und ſein Bewußtſeyn der Welt.

Das iſt relativ ein Wunder, daß in dieſer Zerſtreuung, zufälligen Mannigfaltigkeit durchaus Geſetzmäßigkeit, Vernunft iſt. Die Welt erſcheint in dieſer Religion als endliche Dinge, die auf natürliche Weiſe auf einander wirken, in verſtändigem Zuſammenhange ſtehen.

Das Wunder wird gefaßt als zufällige Manifeſtation Gottes: die wahrhafte Manifeſtation Gottes an die Welt iſt die abſolute, ewige, und die Art und Weiſe dieſer Manifeſtation, die Form derſelben erſcheint als die Erhabenheit. Darum iſt das die Religion der Erhabenheit, bei der wir ſtehen.

Das endliche Subjekt in ſich kann man nicht erhaben nennen; das Subjekt hier iſt das abſolute, an und für ſich, es iſt heilig. Die Erhabenheit iſt erſt die Erſcheinung, Beziehung dieſes Subjekts auf die Welt, daß dieſe als Manifeſtation dieſes Subjekts gefaßt wird, aber als Manifeſtation, die nicht affirmativ iſt oder die, indem ſie affirmativ zwar iſt, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche negirt wird als ein Unangemeſſenes und als ſolches gewußt.

Es iſt die Erſcheinung, Manifeſtation Gottes in der Welt ſo, daß dieſes Erſcheinen ſich zugleich zeigt als erhaben über dieſe Erſcheinung in der Realität. In der Religion der Schönheit iſt Verſöhnung der Bedeutung mit dem Material, der ſinnlichen Weiſe, dem Seyn für Anderes. Das Geiſtige erſcheint ganz in dieſer äußerlichen Weiſe, dieſe iſt ein Zeichen des Innern, und dieſes Innere wird ganz erkannt in ſeiner Aeußerlichkeit.

Die Erhabenheit hingegen vertilgt zugleich den Stoff, das

Material, an dem das Erhabene erſcheint, es wird ausdrücklich als unangemeſſen zugleich gewußt, es iſt nicht bewußtloſe Unangemeſſenheit; dieſe iſt im Grotesken, Wilden des Indiſchen; das iſt keine Erhabenheit, ſondern dieß, daß dieſe Unangemeſſenheit zugleich geſetzt iſt darin.

Gott iſt das Eine für ſich, die Eine Macht, als in ſich beſtimmt der Weiſe. Er manifeſtirt ſich in der Natur, aber auf erhabene Weiſe; die natürliche Welt iſt nur ein Geſetztes, Beſchränktes, nur Manifeſtation des Einen ſo, daß Gott zugleich über dieſer Manifeſtation iſt, zugleich in ihr ſich von ihr unterſcheidet und nicht, wie in der Religion der Schönheit an dieſer Aeußerlichkeit ſein Fürſichſeyn, weſentliches Daſeyn hat.

Die Natur der natürlichen Dinge iſt hier entgöttert, ſie ſind Unſelbſtſtändigkeiten in ihnen ſelbſt. Es kann nun ſcheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert ſey, die Beſtimmung der Gottloſigkeit erhält; man preiſt dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als ſelbſtſtändig göttlich frei beſtimmt betrachtet werden, man nennt dies Identität der Idealität und Realität. Sie iſt wohlfeil, ſie iſt allenthalben, die Hauptſache iſt die weitere Beſtimmung dieſer Identität und die wahrhafte iſt nur in dem Geiſtigen, in dem ſich ſelbſt real beſtimmenden Gott, daß die Momente ſeines Begriffs zugleich ſelbſt ſind als Totalität. Die natürlichen Dinge ſind nach ihrer Einzelnheit in der That an ſich, in ihrem Begriff äußerlich gegen den Geiſt, gegen den Begriff, und ſo iſt der Geiſt als endlicher ſelbſt dieſe Lebendigkeit. Lebendigkeit iſt weſentlich ein Inneres, aber jene Totalität, ſo weit ſie nur Leben iſt, iſt äußerlich gegen die abſolute Innerlichkeit des Geiſtes, das abſtrakte Selbſtbewußtſeyn iſt eben ſo. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, ſelbſt abſtraktes Seyn, iſt ſeiner Natur nach ein an ihm ſelbſt Aeußerliches. Dieſe Beſtimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier

auf dieſer Stufe, ſie ſind dem Begriff nach geſetzt in ihrer Wahrheit. Wenn man dieſe Stellung der Natur bedauert, ſo muß man zugeben, daß die ſchöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantaſie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch ſo ſchlecht von der Entgötterung ſprechen und jene Identität preiſen, wird es doch gewiß ſehr ſchwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer ꝛc. als Gott zu glauben. Hier iſt vielmehr der Grund gelegt zu einer verſtändigen Betrachtung der Dinge und ihres Zuſammenhanges.

Die Erhabenheit iſt die Idee, die ſich äußerlich zur Manifeſtation bringt, ſo daß ſie in der Erſcheinung ſich auch zeigt erhoben über die Erſcheinung an der Realität, ſo daß dieſe zugleich auch als negirt geſetzt iſt, ſo daß die erſcheinende Idee erhoben iſt über das, woran ſie erſcheint, ſo daß die Erſcheinung ausgedrückt wird als unangemeſſen, und zwar ausdrücklich als unangemeſſen, nicht als bewußtloſe Unangemeſſenheit.

In der Erhabenheit muß einer Seits der Inhalt, der Begriff nicht etwas höheres ſeyn als die Geſtalt; wenn anderer Seits dieſe übertrieben wird, über ihr Maaß geſetzt wird, ſo iſt auch nicht Erhabenheit; es muß nur das, was ſich manifeſtirt, die Macht ſeyn über die Geſtalt. In der indiſchen Religion ſind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, ſondern Verzerrung, oder ſie ſind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Geſtalt ſind ſich unangemeſſen, aber nicht erhaben, ſondern die Unangemeſſenheit iſt der größte Mangel. Es muß alſo zugleich die Macht über die Geſtalt geſetzt ſeyn.

Der Menſch im natürlichen Bewußtſeyn kann natürliche Dinge vor ſich haben, aber ſein Geiſt iſt ſolchem Inhalt unangemeſſen, das Umherſchauen iſt nichts erhabenes, ſondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus iſt. Dieſe Erhabenheit iſt beſonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb

gerühmt. „Gott ſprach, es werde Licht und es ward Licht.“ Es iſt dieß eine der erhabenſten Stellen. Das Wort iſt jedoch das Müheloſeſte, dieſer Hauch iſt hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, ſo wird das Licht herabgeſetzt zu einem Worte, zu etwas ſo vorübergehendem. Es wird ferner vorgeſtellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur iſt ſo gehorchend. Es wird geſagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen ſie, wenn du die Hand aufthuſt, ſo ſind ſie geſättigt, verhüllſt du dein Angeſicht, ſo erſchrecken ſie,“ „hältſt du deinen Athem an, ſo vergehen ſie zu Staub,“ „läſſeſt du ihn aus, ſo entſtehen ſie wieder.“ Dieß iſt die Erhabenheit, daß die Natur ſo ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgeſtellt wird.

B. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erſte Beſtimmung.

Die Zweckbeſtimmung iſt hier als die weſentliche, daß Gott weiſe iſt, weiſe in der Natur überhaupt. Die Natur iſt ſein Geſchöpf und er giebt darin ſeine Macht zu erkennen, aber nicht nur ſeine Macht, ſondern auch ſeine Weisheit. Dieſe giebt ſich kund in ihren Produkten durch zweckmäßige Einrichtung.

Dieſe, der Zweck iſt mehr ein Unbeſtimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebſt dem Vieh ſein Futter.“ Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realiſation des Zwecks fällt nicht in die Natur als ſolche, ſondern weſentlich in das Bewußtſeyn. Er manifeſtirt ſich in der Natur, aber ſeine weſentliche Erſcheinung iſt im Bewußtſeyn zu erſcheinen, ſeinem Wiederſchein, ſo, daß es im Selbſtbewußtſeyn wiederſcheint, daß dieß ſein Zweck ſey, gewußt zu werden vom Bewußtſeyn, und daß er dem Bewußtſeyn Zweck ſey.

Die Erhabenheit iſt nur erſt die Vorſtellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck iſt nicht nur das Eine, ſondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er ſelbſt

ſeyn, daß ſein Begriff ihm gegenſtändlich werde, er ſich ſelbſt in der Realiſation habe. Dieß iſt der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rückſicht auf die Welt, die Natur, dieſe als den Zweck Gottes betrachten wollen, ſo iſt nur ſeine Macht darin manifeſtirt, nur ſie wird ihm darin gegenſtändlich und die Weisheit iſt noch ganz abſtrakt. Wenn wir von einem Zweck ſprechen, ſo muß er nicht bloß Macht ſeyn, muß Beſtimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden ſeyn kann, iſt der Geiſt überhaupt, indem nun Gott im Geiſt Zweck iſt als Bewußtſeyn, in dem ihm gegenüber geſetzten Geiſt, hier alſo im endlichen Geiſt als ſolchen, ſo iſt darin ſeine Vorſtellung, ſeine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geiſt, das Andersſeyn iſt noch nicht geſetzt als abſolut zurückgekehrt in ſich ſelbſt. Der endliche Geiſt iſt weſentlich Bewußtſeyn, Gott muß alſo Gegenſtand des Bewußtſeyns als des Weſens ſeyn, dieß iſt, daß er anerkannt, geprieſen werde. Die Ehre Gottes iſt zunächſt ſein Zweck. Die Reflexion Gottes iſt im Bewußtſeyn, er wird noch nicht erkannt, ſondern nur anerkannt, dazu gehörte, daß er als Geiſt Unterſchiede in ſich geſetzt hätte, wenn er erkannt werden ſollte, hier hat er noch die geſehenen abſtrakten Beſtimmungen.

So iſt es hier eine weſentliche Beſtimmung, daß die Religion als ſolche der Zweck iſt, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbſtbewußtſeyn, darin Gegenſtand iſt, affirmative Beziehung auf daſſelbe hat. Er iſt Gott als unendliche Macht und Subjektivität in ſich; das zweite iſt, daß er erſcheint und zwar weſentlich in einem anderen Geiſte, der als endlich ihm gegenüber iſt, dieß iſt das Anerkanntſeyn, das Geprieſenwerden, die Ehre Gottes überhaupt.

Das Anerkennen und Preiſen Gottes iſt die Beſtimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdiſche Volk, ſondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden ſollen den Herren loben. Dieſer Zweck, vom Bewußt-

ſeyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächſt der theoretiſche Zweck genannt werden; der beſtimmtere iſt der praktiſche, der ſich in der Welt und zwar in der geiſtigen realiſirt.

Zweite Beſtimmung.

Dieſer weſentliche Zweck iſt der ſittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Menſch, in dem, was er thut, das Geſetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Geſetzliche, Rechte iſt das Göttliche, inſofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtſeyn iſt, iſt es ein Geſetztes von Gott.

Gott iſt das Allgemeine; — der Menſch, der ſich beſtimmt, ſeinen Willen, iſt der freie — damit der allgemeine Wille, nicht ſeine beſondere Sittlichkeit, Rechtthun iſt hier Grundbeſtimmung, der Wandel vor Gott, das Freiſeyn von ſelbſtſüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieſes Rechte thut der Menſch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieſes Rechte hat im Willen, im Innern ſeinen Sitz, und dieſem Wollen in Rückſicht auf Gott gegenüber ſteht die Natürlichkeit des Daſeyns, des Menſchen, des Handelnden — dieſes Gebrochenſeyn, daß Gott für ſich iſt und die Natur ein Seyendes, aber Beherrſchtes.

Im Menſchengeiſt iſt eben dieſer Unterſchied das Rechtthun als ſolches, ferner das natürliche Daſeyn des Menſchen; dieſes iſt aber ebenſo ein durch das geiſtige Verhältniß des Willens Beſtimmtes, als die Natur überhaupt ein Geſetztes iſt vom abſoluten Geiſt.

Das natürliche Daſeyn des Menſchen, ſeine äußerliche, weltliche Exiſtenz iſt in Beziehung geſetzt auf das Innere: wenn dieſer Wille ein weſentlicher Wille, das Thun Rechtthun iſt, ſoll auch entſprechen die äußerliche Exiſtenz des Menſchen dieſem Innerlichen, Rechten, es ſoll dem Menſchen gut gehen nur nach ſeinen Werken, und er ſoll ſich überhaupt nicht nur ſittlich benehmen, die Geſetze ſeines Vaterlandes beobachten, ſich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle,

ſondern es tritt die beſtimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es iſt hier ein Verhältniß, daß die reelle Exiſtenz, das äußerliche Daſeyn angemeſſen ſey, unterworfen, beſtimmt nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältniſſes von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es iſt hier ein Zweck, dieſer ſoll vollführt ſeyn — dieſe Unterſcheidung, die zugleich in Harmonie ſeyn ſoll, ſo, daß das natürliche Daſeyn ſich beherrſcht zeige vom Weſentlichen, vom Geiſtigen. Ebenſo ſoll es im Menſchen beſtimmt ſeyn, beherrſcht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtlichen.

Auf dieſe Weiſe iſt das Wohlſeyn des Menſchen göttlich berechtigt, aber es hat nur dieſe Berechtigung, inſofern es dem Göttlichen gemäß iſt, dem ſittlichen, göttlichen Geſetz. Das iſt das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind iſt, wie wir in anderen Religionen ſehen werden, nur die leere, begriffsloſe, unbeſtimmte Nothwendigkeit, ſo daß außer ihr das Konkrete iſt; die Götter, ſittlichen Mächte ſtehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Beſtimmung.

Hier iſt die Nothwendigkeit konkret, daß das an und für ſich Seyende Geſetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieſes hat zur Folge ein ihm angemeſſenes, affirmatives Daſeyn, eine Exiſtenz, die ein Wohlſeyn, Wohlgehen iſt. Dieſe Harmonie iſt es, die der Menſch weiß in dieſer Sphäre.

Es iſt Bedingtheit, daß es ihm wohlergehen darf, ja ſoll, er iſt Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes iſt ſelbſt ein in ihm Unterſchiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daſeyn. Das Subjekt weiß nun, daß Gott das Band dieſer Nothwendigkeit iſt, dieſe Einheit, welche das Wohlſeyn hervorbringt angemeſſen dem Rechtthun, daß dieſer Zuſammen-

hang — der göttliche, allgemeine Wille und das Göttliche iſt die Macht dazu, aber auch dieſer in ſich beſtimmte Wille — iſt.

Daß dieſes zuſammengeknüpft iſt, dieſes Bewußtſeyn iſt dieſer Glaube, Zuverſicht, dieſe iſt im jüdiſchen Volke eine Grundſeite, bewundernswürdige Seite. Von dieſer Zuverſicht ſind die altteſtamentlichen Schriften voll, beſonders die Pſalmen.

Dieſer Gang iſt es auch, der im Hiob dargeſtellt iſt, das einzige Buch, von dem man den Zuſammenhang mit dem Boden des jüdiſchen Volks nicht genau kennt. Hiob iſt unſchuldig, findet ſein Schickſal ungerecht, er iſt unzufrieden, d. h. es iſt ein Gegenſatz in ihm: das Bewußtſeyn der Gerechtigkeit, die abſolut iſt und die Unangemeſſenheit ſeines Zuſtandes mit dieſer Gerechtigkeit. Es iſt als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen laſſe.

Die Wendung iſt, daß dieſe Unzufriedenheit, dieſer Mißmuth ſich der abſoluten, reinen Zuverſicht unterwerfen ſoll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, ſollte nicht der Ungerechte ſo verſtoßen werden? Seine Freunde antworten in demſelben Sinne; nur daß ſie es umkehren: Weil du unglücklich biſt, daraus ſchließen wir, daß du nicht recht biſt; Gott thut dieß, daß er den Menſchen beſchirme vor Hoffahrt.

Gott ſpricht endlich ſelbſt: Wer iſt, der ſo redet mit Unverſtand? Wo warſt du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine ſehr ſchöne, prächtige Beſchreibung von Gottes Macht, und Hiob ſagt: Ich erkenne es, es iſt ein unbeſonnener Menſch, der ſeinen Rath meint zu verbergen.

Dieſe Unterwürfigkeit iſt das Letzte, einer Seits dieſe Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits ſoll ſelbſt dieſe Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleiſten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu ſeinem Vermögen, zu ſeinem vorigen Glück; auf dieſes Anerkennen folgt die Wiederherſtellung ſeines Glücks. Doch ſoll vom Endlichen

zugleich dieſes Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angeſprochen werden. —

Dieſe Zuverſicht zu Gott, dieſe Einheit und das Bewußtſeyn dieſer Harmonie, der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes iſt, daß Gott als Zweck in ſich beſtimmt iſt und Zweck hat.

Es iſt zu beachten dieß Innerlichwerden des Geiſtes, das Bewegen ſeiner in ſich ſelbſt. Der Menſch ſoll recht thun, das iſt das abſolute Gebot, und dieſes Rechtthun hat ſeinen Sitz in ſeinem Willen, der Menſch iſt dadurch auf ſein Innerliches angewieſen und er muß beſchäftigt ſeyn mit dieſer Betrachtung ſeines Inneren, ob es im Rechten, ſein Wille gut iſt.

Dieſe Unterſuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabſteigen in die Tiefen des Geiſtes, dieſe Sehnſucht des Geiſtes nach dem Rechten, der Angemeſſenheit zum Willen Gottes iſt ein beſonders Charakteriſtiſches.

Weiter erſcheint dieſer Zweck zugleich als ein beſchränkter: es iſt der Zweck, daß die Menſchen Gott wiſſen, anerkennen, was ſie thun, zur Ehre Gottes thun ſollen; was ſie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille ſeyn ſoll. Dieſer Zweck hat zugleich eine Beſchränktheit, und es iſt zu betrachten, inwiefern dieſe Beſchränktheit in der Beſtimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorſtellung Gottes ſelbſt noch dieſe Beſchränktheit enthält.

Wenn die Vorſtellung Gottes beſchränkt iſt, ſo ſind dieſe weiteren Realiſationen des göttlichen Begriffs im menſchlichen Bewußtſeyn auch beſchränkt. Dieß iſt immer das Weſentliche, aber auch das Schwerſte, die Beſchränktheit in Einem zu erkennen, wie ſie noch Beſchränktheit der Idee iſt, ſo, daß ſie noch nicht als abſolute Idee iſt.

Gott, das ſich Beſtimmende in ſeiner Freiheit und nach ſeiner Freiheit, ſo, daß das Geiſtige das Freie ſey, das iſt die

Weisheit; aber dieſe Weisheit, dieſer Zweck iſt nur erſter Zweck, Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das ſich Beſtimmen hat noch nicht ſeine Entwickelung, dieſe Entwickelung in der Idee Gottes iſt erſt in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar iſt.

Der Mangel dieſer Idee iſt, daß Gott das Eine iſt, aber ſo in ſich ſelbſt auch nur in der Beſtimmtheit dieſer Einheit, nicht das in ſich ſelbſt ewig ſich Entwickelnde iſt. Es iſt noch nicht entwickelte Beſtimmung: was wir Weisheit nennen, iſt inſofern auch ein Abſtraktes, abſtrakte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir hier haben, iſt der erſte, er iſt als Zweck Gottes im wirklichen Geiſt, ſo muß er in ſich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in ſich ſelbſt ſeyn, der ſubſtantielle Allgemeinheit hat. Subſtantieller Zweck im Geiſt, dieß iſt ein Zweck, daß die exiſtirenden Individuen ſich als Eins wiſſen, ſich als Eins verhalten, einig ſeyen, es iſt ein ſittlicher Zweck, er hat ſeinen Boden in der realen Freiheit, es iſt die Seite, worin das Praktiſche hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtſeyn. Er iſt aber erſter Zweck und die Sittlichkeit iſt noch unmittelbar natürliche, der Zweck iſt ſo die Familie und der Zuſammenhang derſelben, er iſt dieſe Familie ausſchließend gegen die andere.

Der reale, unmittelbar erſte Zweck der göttlichen Weisheit iſt noch ganz beſchränkter, einzelner, weil er erſter iſt. Man kann fragen, wie die Beſtimmung der beſchränkteſten Einzelnheit damit zuſammenhänge, daß Gott die abſolute Macht und Weisheit iſt. Er iſt abſolute Weisheit, aber auch in dem Sinne der ganz abſtrakten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff iſt der noch ſchlechthin allgemeine und ſomit inhaltsloſe Zweck, dieſer unbeſtimmte inhaltsloſe Zweck ſchlägt im Daſeyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenſte Beſchränktheit.

Der reale Zweck Gottes iſt ſo alſo die Familie, und zwar

dieſe Familie, viele einzelnen Familien iſt ſchon die Erweiterung des Zweckes durch die Reflexion. Es iſt der merkwürdige unendlich harte, härteſte Kontraſt. Gott iſt ſo der Gott aller Menſchen, abſolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck und das Wirken der geiſtigen Welt iſt zugleich, daß es nur Eine Familie, nur dieß eine Volk iſt. Alle Völker ſollen ihn anerkennen, ſeinen Namen preiſen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk iſt nun dieß Volk, in ſeinem Zuſtande, ſeinem Daſeyn, ſeinem inneren, äußeren, politiſchen, ſittlichen Daſeyn. Gott iſt ſo nur der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer iſt, ſo iſt er auch nur in einem allgemeinen Geiſte, in Einer Familie, in Einer Welt. Die erſten ſind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten ſind die Nation, hier ſind es die Häupter der Familien, die das Beſtimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit iſt ſo noch die natürliche. Der Zweck iſt ſo nur menſchlich und ſo die Familie. So iſt die Religion die patriarchaliſche. Die Familie iſt es dann, die ſich zum Volk erweitert. Nation heißt ein Volk, weil es zunächſt durch die Natur iſt; dieß iſt der beſchränkte Zweck und iſt ausſchließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Moſis fangen von der Weltſchöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menſchen als Menſch. Dieſer allgemeine Inhalt der Erſchaffung der Welt, und dann jener Fall des Menſchen, der der Menſch der Gattung nach iſt, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdiſche Religion iſt. Es iſt nur dieſe Weiſſagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitiſchen Volke nicht zur Wahrheit geworden iſt. Der Gott iſt nur der Gott dieſes Volks, nicht der Menſchen und dieß Volk iſt das Volk Gottes.

In Anſehung des Zuſammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in ſich, zu der vollkommenen Beſchränktheit

des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorſtellung noch bemerkt werden, daß der Menſch, wenn er das allgemeine Gute will, dieß ſein Zweck iſt, ſeine Willkür zum Princip ſeiner Entſchließungen, ſeines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieſer allgemeine Zweck enthält noch keine beſondere, da gehandelt werden muß, ſo fordert aber dieſer reale Zweck eine Beſtimmtheit, dieſer iſt außer dem Begriff, da er noch keine in ſich hat, er iſt noch abſtrakt, die Beſonderung iſt deshalb noch nicht geheiligt, weil ſie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen iſt. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Geſetze die Herrſchaft haben ſollen, ſo iſt das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Geſetz iſt nur real, inſofern es beſondert wird, erſt dadurch, daß es beſondert wird, iſt das Allgemeine lebendig.

Aus dieſem einzelnen realen Zweck ſind die anderen Völker ausgeſchloſſen, ſo daß dieß Volk ſeine eigene Nationalität hat, es beſteht aus gewiſſen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke, zu Gott in dieſem Verhältniß zu ſtehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine beſondere Verfaſſung, Geſetze, Ceremonien, Gottesdienſt.

Die Einzelnheit bildet ſich ferner ſo aus, daß ſie den Beſitz eines beſonderen Bodens in ſich ſchließt, dieſer muß getheilt werden für die verſchiedenen Familien und iſt ein Unveräußerbares, ſo daß die Ausſchließung dieſe ganz empiriſch äußere Gegenwart gewinnt. Es iſt dabei dieſe Ausſchließung nicht polemiſch, ſondern die Realität iſt der beſondere Beſitz, einzelne Genuß dieſes einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweiſen Herrn, ſie iſt nicht polemiſch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieſer Verehrung. Sie ſollen den Herren preiſen, aber daß ſie dahin kommen, iſt nur ein Wünſchen, nicht realer Zweck, dieß iſt erſt im Muhamedanismus. Der Zweck iſt auch für alle

Völker und er iſt ſo nicht fanatiſch, erſt im Muhamedanismus wird er ſo.

Der Fanatismus iſt auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, inſofern ihr Beſitz, ihre Religion angegriffen iſt, er tritt dann ein, weil nur dieſer eine Zweck ſchlechthin ausſchließend iſt und keine Vermittelung, Gemeinſchaft, kein Zuſammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Beſtimmung.

In der ganzen Schöpfung iſt vor Allem der Menſch erhaben, er iſt das Wiſſende, Erkennende, Denkende; er iſt ſo in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion iſt Gott, der der Gedanke iſt, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parſen haben wir den Dualismus gehabt: dieſen Gegenſatz haben wir auch in der jüdiſchen Religion, aber er fällt nicht in Gott, ſondern in einen andern Geiſt: Gott iſt Geiſt und ſein Produkt, die Welt, iſt auch Geiſt: hierein fällt dieſes, an ihm ſelbſt das Andere ſeines Weſens zu ſeyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterſchied als Zwieſpalt fällt. In der Welt iſt Gott bei ſich, ſie iſt gut, dieſes Urtheil Gottes geht nicht zum abſoluten Gegenſatz, nur der Geiſt iſt dieſes abſoluten Gegenſatzes fähig und das iſt ſeine Tiefe. Der Gegenſatz fällt in den anderen Geiſt, der der endliche Geiſt iſt: dieſer iſt der Ort des Kampfes des Böſen und des Guten, der Ort, worin auch dieſer Kampf ausgekämpft werden muß. Alle dieſe Beſtimmungen ergeben ſich aus der Natur des Begriffs. Dieſer Gegenſatz iſt ein ſchwieriger Punkt, denn er macht den Widerſpruch aus; das Gute iſt durch ſich ſelbſt nicht widerſprechend, ſondern erſt durch das Böſe kommt der Widerſpruch herein, er fällt allein ins Böſe. Da tritt nun die Frage ein: Wie iſt das Böſe in die Welt gekommen? Dieſe Frage hat hier Sinn und Intereſſe. In der Religion der Parſen kann dieſe Frage keine Schwierigkeit machen, denn da iſt

das Böſe, ſo wie das Gute iſt; beide ſind hervorgegangen aus dem Beſtimmungsloſen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subjekt iſt, wo alles nur durch ihn geſetzt iſt, da iſt das Böſe widerſprechend, denn Gott iſt ja nur das abſolut Gute. Hierüber iſt uns eine alte Vorſtellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Dieſe bekannte Darſtellung, wie das Böſe in die Welt gekommen, iſt in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichſam eingekleidet. Wenn nun das Spekulative, das Wahrhafte, ſo in ſinnlicher Geſtaltung, in der Weiſe vom Geſchehenſeyn dargeſtellt wird, ſo kann es nicht fehlen, daß unpaſſende Züge darin vorkommen. So geſchieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen ſpricht, daß ein unangemeſſenes Verhältniß zum Vorſchein kommt. Es wird alſo erzählt: Nach Erſchaffung Adam's und Eva's im Paradieſe, habe Gott den erſten Menſchen verboten, von einem gewiſſen Baume zu eſſen; die Schlange verleitet ſie aber dennoch dazu, indem ſie ſagt: „Ihr werdet Gott gleich werden.“ Gott legt ihnen dann eine ſchwere Strafe auf, ſagt aber dennoch: Siehe, Adam iſt worden wie unſer Einer, denn er weiß, was gut und böſe iſt; von dieſer einen Seite iſt der Menſch, nach Gottes Ausſpruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menſchen den Weg abgeſchnitten, indem er ihn aus dem Paradieſe verjagt habe. — Dieſe einfache Geſchichte kann etwa zunächſt auf folgende Weiſe genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Menſch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieſes Gebot übertreten; für ſeinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth ſey er dann aber hart beſtraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur gemacht, um ihn in den Fall zu ſetzen, ſeinen Gehorſam zu beweiſen. —

So geht Alles in der gemeinen endlichen Konſequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böſe: ſolches Verbot iſt ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu

eſſen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur ſeyn. Solches Verbot ſoll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen ſeyn: mit Recht empört ſich der Menſch dagegen, daß er für fremde Schuld geſtraft werde; er will nur für das ſtehen, was er ſelbſt gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief ſpekulativer Sinn. Es iſt Adam oder der Menſch überhaupt, der in dieſer Geſchichte erſcheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menſchen ſelbſt und es iſt nicht ein formelles, kindiſches Gebot, das Gott ihm auferlegt, ſondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht eſſen ſoll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Böſen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Menſch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Böſen. Das Schwierige iſt aber, daß geſagt wird, Gott habe dem Menſchen verboten, zu dieſer Erkenntniß zu gelangen: denn dieſe Erkenntniß iſt gerade das, was den Charakter des Geiſtes ausmacht; der Geiſt iſt nur Geiſt durch das Bewußtſeyn, und das höchſte Bewußtſeyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wiſſen iſt dieſes doppelſeitige, gefährliche Geſchenk: der Geiſt iſt frei; dieſer Freiheit iſt das Gute wie das Böſe anheimgeſtellt: es liegt darin ebenſo die Willkür, das Böſe zu thun: dieß iſt die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Menſch, heißt es, ſey im Zuſtande der Unſchuld geweſen: dieß iſt überhaupt der Zuſtand des natürlichen Bewußtſeyns, er muß aufgehoben werden, ſobald das Bewußtſeyn des Geiſtes überhaupt eintritt. Das iſt die ewige Geſchichte und die Natur des Menſchen. Er iſt zuerſt natürlich und unſchuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde iſt keine Freiheit, und doch iſt es die Beſtimmung des Menſchen, wieder zur Unſchuld zu gelangen. Was die letzte Beſtimmung iſt, wird hier als primitiver Zuſtand vorgeſtellt, — die Harmonie des Menſchen mit dem Guten. Das iſt das Man-

gelhafte in dieſer bildlichen Vorſtellung, daß dieſe Einheit als unmittelbar ſeyender Zuſtand dargeſtellt wird; aus dieſem Zuſtande muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entſteht, ſoll auch wieder zur Verſöhnung kommen: dieſes Verſöhntwerden ſtellt ſich hier ſo vor, daß jener erſte Zuſtand nicht hätte übertreten werden ſollen. — In der ganzen bildlichen Darſtellung iſt das, was innerlich iſt, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgeſprochen. Die Schlange ſagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott beſtätigt, daß es wirklich ſo ſey, daß dieſe Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Dieſe tiefe Idee iſt in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menſchen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradieſe vertrieben und Gott ſagt: „Verflucht ſey die Erde um deinetwillen, im Schmerz ſollſt du, was ſie dir bringt, eſſen, Dornen und Diſteln ſoll ſie dir tragen und das Kraut des Ackers wirſt du eſſen. Im Schweiße deines Angeſichts ſollſt du dein Brodt eſſen, und du ſollſt wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen biſt, denn Staub biſt du und zum Staube wirſt du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit ſind, aber anderer Seits iſt das gerade die Hoheit des Menſchen, im Schweiße des Angeſichts zu eſſen, durch ſeine Thätigkeit, Arbeit, Verſtand ſich ſeinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es ſo nennen will), daß die Natur ihnen, was ſie brauchen, darreicht: der Menſch dagegen hebt ſelbſt das, was ihm natürlicher Weiſe nothwendig iſt, zu ſeiner Freiheit empor. Das iſt gerade die Anwendung ſeiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchſte, welches dieſes iſt: das Gute zu wiſſen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Menſch frei iſt, das liegt in ſeiner Natur, iſt nicht an ſich als Strafe zu betrachten. Auch dem, der ſeine höhere Beſtimmung noch nicht kennt, iſt es ein trauriger Gedanke, daß der Menſch ſterben müſſe, dieſe natür-

liche Trauer iſt gleichſam für ihn das Letzte: die hohe Beſtimmung des Geiſtes iſt die, daß er ewig und unſterblich iſt: doch dieſe Hoheit des Menſchen, dieſe Hoheit des Bewußtſeyns iſt in dieſer Geſchichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott ſprach: „Nun aber, daß er nicht ausſtrecke ſeine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und eſſe, und lebe ewiglich.“ 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdeſt, davon du genommen biſt.“ Das Bewußtſeyn der Unſterblichkeit des Geiſtes iſt in dieſer Religion noch nicht vorhanden, erſt bei den Aegyptern wacht es auf. —

In der ganzen Geſchichte des Sündenfalls ſind dieſe großen Züge vorhanden in ſcheinbarer Inkonſequenz, wegen der bildlichen Vorſtellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtſeyns über das Gute und Böſe iſt das Hohe, was Gott hier ſelbſt ausſpricht. Das Fehlerhafte iſt, daß der Tod ſo dargeſtellt wird, als ſey für ihn kein Troſt vorhanden. Die Grundbeſtimmung der Darſtellung iſt, daß der Menſch nicht natürlicher ſeyn ſoll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie geſagt iſt, daß der Menſch von Natur böſe ſey; das Böſe iſt das Stehenbleiben in dieſer Natürlichkeit, der Menſch muß heraustreten mit Freiheit, mit ſeinem Willen. Das Weitere iſt dann, daß der Geiſt wiederum zur abſoluten Einheit in ſich ſelbſt, zur Verſöhnung gelangt. — Was die jüdiſche Religion anbetrifft, ſo iſt noch zu bemerken, daß dieſe Geſchichte im jüdiſchen Volke geſchlafen hat, ſie hat ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten, ſie kommt darin gar nicht vor (als etwa in ſpäteren Büchern); ſie iſt lange Zeit brach gelegen und ſollte erſt im Chriſtenthum zu ihrer wahrhaften Würdigung gelangen. Doch iſt keineswegs der Kampf des Menſchen in ſich ſelbſt nicht in dem jüdiſchen Volk vorhanden geweſen, vielmehr macht er eine weſentliche Beſtimmung des religiöſen Geiſtes unter den Hebräern aus; aber er iſt nicht in der ſpekulativen Bedeutung aufgefaßt

worden, daß er aus der Natur des Menſchen ſelbſt herkomme. Wenn das Bild eines Gerechten entworfen wird, ſo iſt dieſer Kampf nicht als weſentliches Moment vorgeſtellt, ſondern die Gerechtigkeit wird darein geſetzt, daß man den Willen Gottes thue, im Dienſte des Jehovah beharre durch die Beobachtung der ſittlichen Gebote ſowohl als durch den Kultus. Doch erſcheint der Kampf des Menſchen in ſich ſelbſt überall, beſonders in den Pſalmen Davids; es ſchreit der Schmerz aus den innerſten Tiefen der Seele im Bewußtſeyn ihrer Sündhaftigkeit, und es folgt die dringendſte Bitte um Verſöhnung. Dieſe Tiefe des Schmerzes iſt ſo allerdings vorhanden, aber mehr als dem Individuum angehörig, als daß er als ewiges Moment des Geiſtes gewußt würde.

Dieß ſind die Hauptmomente der Religion des Einen, wie ſie unmittelbar im Begriff liegen.

C. Der Kultus.

Gott hat weſentlich ein Verhältniß zum Selbſtbewußtſeyn, er iſt zweckmäßiges Thun, Weisheit, weiſe Macht. Wir haben nun zu betrachten die religiöſe Geſinnung in dieſem Selbſtbewußtſeyn, die Vermittelung, inſofern ſie Geſinnung iſt, die Vermittelung iſt das Setzen der Identität, die an ſich geſetzt iſt und vermittelnde Bewegung iſt. Die Geſinnung ſtellt die innerſten Momente des Selbſtbewußtſeyns vor.

1. Als ein weſentliches Moment iſt in dieſer Religion die Furcht des Herrn. Furcht überhaupt habe ich durch die Vorſtellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erſcheine daſſelbe innerlich oder äußerlich als Beſitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Beſitz unverletzlicher Selbſtſtändigkeit einer Seits die Gewalt verachte und mich als Macht dagegen weiß, ſo, daß ſie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Intereſſe, das ſie zu vernichten im Stande iſt, nicht achte und auf dieſe Weiſe letzlich, unverletzlich daſtehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein

übles Vorurtheil gegen ſich, als wolle, wer ſich fürchtet, ſich nicht als Macht darſtellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht iſt hier nicht Furcht des Endlichen, von endlicher Gewalt. Das Endliche iſt zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; ſondern die Furcht iſt hier Furcht des Unſichtbaren, Abſoluten, das Gegentheil des Bewußtſeyns meiner, das Bewußtſeyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbſtes. Durch das Bewußtſeyn dieſes Abſoluten, als der einzigen, der ſchlechthin negativen Macht, verſchwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdiſchen Natur gehört, geht ſchlechthin zu Grunde. Dieſe Furcht iſt als dieſe abſolute Negativität ſeiner ſelbſt die Erhebung in den reinen Gedanken der abſoluten Macht des Einen. Und dieſe Furcht des Herrn iſt der Weisheit Anfang, welcher darin beſteht, das Beſondere, Endliche für ſich nicht als ein Selbſtſtändiges gelten zu laſſen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Organiſation des Einen und der Eine iſt die Aufhebung alles Endlichen. Dieſe weiſe Furcht beſteht in der Befreiung von allem beſonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Intereſſe. Sie iſt daher nicht beſondere Furcht vor Beſonderem, ſondern gerade das Setzen dieſer beſonderen Furcht als Nichtigem, das ſich Losſagen von der Furcht. So iſt die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, ſondern das ſich Abſtreifen jeder Abhängigkeit, das reine ſich Ergehen im abſoluten Selbſt, gegen welches und in welches das eigene Selbſt verdunſtet und verſchwebt.

Aber ſo iſt das Subjekt nur im unendlichen Einen. Die abſolute Negativität aber iſt Beziehung auf ſich ſelbſt, Affirmation; durch die abſolute Furcht daher nicht das Selbſt, in ſeinem ſich Aufgeben, im Abſolut-poſitiven. Die Furcht kehrt ſich auf dieſe Weiſe um in abſolute Zuverſicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuverſicht die Form des Beruhens auf ſich, dem abſoluten Selbſt haben. Dieß iſt die ſtoiſche Freiheit in Ketten. Bei uns hier aber hat die Zuver-

ſicht noch nicht dieſe Form der Subjektivität, ſondern gerade die umgekehrte Form. Das Selbſt iſt in dem Einen aufgegangen; das Eine iſt aber ebenſo ſehr wieder als Anderes nur vorgeſtellt und die Zuverſicht ſo nur durch die ewige Vermittelung der Furcht.

2. Gott iſt der ausſchließende Herr und Gott des jüdiſchen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine Nation die Religion auf ſich beſchränkt und daß dieſe ganz an ihre Nationalität geknüpft erſcheint, denn wir ſehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erſt die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienſte aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern iſt die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chineſen, die Perſer haben ihre Staatsreligion, die nur für ſie iſt; bei den Indiern weiſt die Geburt ſogar jedem Individuum ſeinen Rang und ſein Verhältniß zu Brahm an: daher machen dieſe keineswegs die Forderung an Andere, ſich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat ſolche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorſtellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden ſämmtlich zu einer beſonderen Kaſte gezählt. Dennoch fällt mit Recht dieſe Ausſchließung bei dem jüdiſchen Volke mehr auf: denn ſolches Gebundenſeyn an die Nationalität widerſpricht durchaus der Vorſtellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer partikularen Beſtimmung. Bei den Perſern iſt Gott das Gute; das iſt auch eine allgemeine Beſtimmung, aber ſie iſt ſelbſt noch in der Unmittelbarkeit, deswegen iſt Gott identiſch mit dem Lichte und das iſt eine Partikularität. Der jüdiſche Gott iſt nur für den Gedanken, das macht einen Kontraſt gegen die Beſchränkung auf die Nation. Es erhebt ſich zwar auch das Bewußtſeyn im Jüdiſchen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgeſprochen iſt. Pſ. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiſet ihn, alle Völker; denn ſeine Gnade

und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit.“ Die Ehre Gottes ſoll bei allen Völkern offenbar werden; beſonders bei den ſpäteren Propheten tritt dieſe Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jeſajah läßt ſogar Gott ſprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Prieſter und Leviten machen,“ und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der iſt ihm angenehm.“ Alles dieß iſt aber ſpäter; nach der herrſchenden Grundidee iſt das jüdiſche Volk das auserwählte, die Allgemeinheit iſt ſo auf die Partikularität reducirt, aber dieſe Partikularität kommt von der ſubjektiven Seite: dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah iſt ihnen eigen und es iſt ihr Bewußtſeyn, daß es ihnen eigen iſt. Das hängt mit der Geſchichte des Volks zuſammen: der jüdiſche Gott iſt der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte u. ſ. ff. Es tritt von der ſubjektiven Seite die Partikularität ein und allerdings kann man ſagen, Gott iſt der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott iſt dieß, im ſubjektiven Geiſte gewußt zu werden und ſich ſelbſt darin zu wiſſen. Dieß Moment gehört weſentlich zur Idee Gottes. Das Wiſſen, Anerkennen gehört weſentlich zu dieſer Beſtimmung. Es erſcheint dieß oft auf eine für uns ſchiefe Weiſe, wenn nämlich von Gott geſagt wird, er ſey mächtiger und ſtärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es ſind dieſe den Juden aber die falſchen Götter. — Jene Partikularität fällt alſo auf die Seite der ſubjektiven Verehrung.

Es iſt dieſes Volk, das ihn verehrt und ſo iſt er der Gott dieſes Volkes und zwar der Herr deſſelben. Er iſt es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß geſetzt, — ihm ſeine eigenthümliche Natur ertheilt, ſo hat er auch dem Menſchen ſein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das iſt die Beſtimmung, daß er als Herr ſeinem Volke Geſetze giebt, Geſetze in ihrem ganzen Umfange, ſowohl

die allgemeinen Geſetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, ſittliche, rechtliche Grundbeſtimmungen der Geſetzgebung und Moralität ſind und die nicht als Vernunftgeſetze gelten, ſondern als vorgeſchrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgeſetze und Einrichtungen. Moſes wird Geſetzgeber der Juden genannt, aber er iſt den Juden nicht geweſen, was den Griechen Solon und Lykurg (dieſe gaben als Menſchen ihre Geſetze); er hat nur die Geſetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah ſelbſt hat ſie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch ſo geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles ſonſtige Ceremoniel betreffend, iſt in der Bibel die Formel beigeſetzt: Jehovah ſpricht. Alles Geſetz iſt vom Herrn gegeben, es iſt ſomit durchaus poſitives Gebot. Es iſt darin eine formelle, abſolute Autorität. Die ewigen Geſetze des Rechts, der Moralität ſtehen ſo in gleichem Rang, in gleicher poſitiver Form mit den geringfügigſten Verordnungen. Das bildet einen ſtarken Kontraſt mit dem Begriffe, den wir von Gott haben. — Der Kultus nun iſt der Dienſt Gottes; der Gute, Gerechte iſt es, der dieſen Dienſt leiſtet, indem er ſowohl die ſittlichen Gebote als auch die Ceremonialgeſetze hält und beobachtet. Das iſt der Dienſt des Herrn.

Mit der Vorſtellung Gottes als des Herrn hängt es zuſammen, daß ſich das jüdiſche Volk dem Dienſte deſſelben ganz hingegeben hat: daraus erklärt ſich auch dieſe bewunderungswürdige Feſtigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, ſondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; ſie beruht allein auf der Abſtraktion des Einen Herrn; ein Schwanken tritt im Geiſte nur dann ein, wenn verſchiedene Intereſſen neben einander zu ſtehen kommen; man kann in ſolchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieſer Koncentration aber des Einen Herrn iſt der Geiſt vollkommen feſtgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieſes feſte Band keine

Freiheit vorhanden iſt; der Gedanke iſt ſchlechthin gebunden an dieſe Einheit, die die abſolute Autorität iſt. Damit hängt weiter noch Vieles zuſammen. Auch bei den Griechen haben gewiſſe Inſtitutionen als göttlich gegolten, aber von Menſchen waren ſie eingeſetzt worden, die Juden aber haben nicht ſo den Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen gemacht. Darum haben ſie auch nicht an die Unſterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweiſen wollte, ſo bleiben doch ſolche Stellen immer ſehr beim Allgemeinen ſtehen und haben nicht den geringſten Einfluß auf religiöſe und moraliſche Geſichtspunkte. Die Unſterblichkeit der Seele iſt noch nicht anerkannt: es iſt daher kein höherer Zweck als der Dienſt des Jehovah, und für ſich hat der Menſch den Zweck, ſich und ſeiner Familie das Leben ſo lange als möglich zu erhalten. Nach dem Geſetz erhielt jede Familie ein Grundſtück, das nicht veräußert werden dürfe; ſo ſollte für die Familie geſorgt ſeyn. Der Zweck des Lebens war ſomit hauptſächlich die Erhaltung deſſelben.

Dieſe Beſtimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus ſie ihre Subſiſtenz hat. Der Beſitz eines Landes iſt das, was dieß Selbſtbewußtſeyn von ſeinem Gott erhält. Jene Zuverſicht iſt eben damit der abſolut beſchränkte Inhalt der einzelnen Familienexiſtenz. Eben weil der Menſch in der abſoluten Negativität des ſich Aufgebens im ſchlechthin Poſitiven und ſomit wieder in der Unmittelbarkeit iſt, ſchlägt die Zuverſicht als das aufgegebene endliche Intereſſe in das Aufgeben des Aufgebens und ſo in das realiſirte endliche Individuum, deſſen Glück und Beſitz um. Dieſer Beſitz und dieß Volk iſt identiſch, untrennbar. Gottes Volk beſitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, deſſen eine Seite dieſer Beſitz iſt, die affirmative Seite in dieſer Sphäre empiriſcher Beſonderheit. Beides iſt untrennbar, der beſondere Beſitz und die Zuverſicht, die Frömmigkeit. Der Beſitz erhält damit eine unendliche abſolute

Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Geſtalt eines juridiſchen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Beſitz unterſchiedene iſt hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Perſönlichkeit, dieſe Freiheit des einzelnen Individuums zu ſeiner Quelle; der Menſch iſt weſentlich Eigenthümer, inſofern er Perſon iſt, aber der empiriſche Beſitz iſt ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was ich beſitze iſt zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjektivität, der Beſitz iſt gleichgültig. Hier hingegen iſt dieſer Beſitz als ſolcher identiſch mit der Zuverſicht und es iſt dieſer Beſitz, der ſo die abſolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Beſtimmung des Eigenthums, auch Willkür darin ein. Gott die abſolute Idee, dann Eigenthum und Beſitz ſind drei verſchiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es iſt unmittelbar der Beſitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieſer empiriſche einzelne Beſitz iſt es, der als ſolcher und als ſolches gelten ſoll.

Die andere Seite iſt der affirmativen Seite entſprechend, die Negation dieſes Verhältniſſes. Die Anerkennung der Macht muß ebenſo als die negative Seite auch empiriſch äußerlich nach Eigenthum beſtimmt ſeyn. Das beſondere Handeln, reale Benehmen muß ebenſo ſeine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienſt ſeyn, nicht das Aufgeben der Furcht, ſondern ein Dienen. Dieß iſt die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Beſitzes hat, anderer Seits aber auch den Dienſt verlangt, daß wie dieß Land gebunden iſt an dieß Volk und die früheren Völker als Knechte, ſo iſt es ſelbſt gebunden unter den Dienſt des Geſetzes. Dieſe Geſetze ſind nun einer Seits Familiengeſetze, beziehen ſich auf die Familienverhältniſſe, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptſache iſt anderer Seits, daß das, was ſittlich in ſich iſt, als ein rein Poſitives geſetzt, beobachtet werde und daran iſt denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Beſtimmun-

gen angeknüpft, die ſchlechthin gehalten werden ſollen. Der Vernunftloſigkeit des Beſitzes entſpricht die Vorſtellung des Dienens, es iſt ſo ein abſtrakter Gehorſam, der keine Innerlichkeit in Anſehung der Beſtimmtheit in ſich zu haben braucht, da es eine abſtrakte Berechtigung iſt. Das Halten der Gebote des Dienſtes, der Gehorſam gegen Gott iſt verbunden mit der Erhaltung des Zuſtandes des Volks, dieß iſt die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Geſetzen durch die Willkür der Menſchen iſt möglich, an dieſen Ungehorſam iſt die Strafe gebunden, die ebenſo ein Verluſt des Beſitzes iſt, oder die Schmälerung, die Verkürzung deſſelben. Die Strafen, welche angedroht ſind, ſind ſinnlich äußerlicher Natur und auf den ungeſtörten Beſitz des Landes ſich beziehend. Ebenſo wie der Gehorſam nicht geiſtig ſittlicher Art iſt, ſondern nur der beſtimmte, blinde Gehorſam nicht von ſittlich freien Menſchen, ſo ſind auch die Strafen äußerlich beſtimmte. Die Geſetze, Gebote ſollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig iſt es, dieſe Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meiſterſchaft im Fluchen erlangt hat, dieſe Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moſes im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund laſſet anſtehen, ſo will ich „euch heimſuchen mit Schrecken, Schwulſt und Fieber, daß „euch die Angeſichte verfallen und die Seele verſchmachte. Ihr „ſollet euren Saamen umſonſt ſäen und eure Feinde ſollen „ihn freſſen, und die euch haſſen, ſollen über euch herrſchen „und ihr ſollt fliehen, da euch niemand jaget.“

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, ſo will „ich's noch ſieben Mal mehr machen, euch zu ſtrafen um eure „Sünden. Und will euren Himmel wie Eiſen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit ſoll verloren

„ſeyn, daß euer Land ſein Gewächs nicht gebe, und die „Bäume ihre Früchte nicht bringen.“

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö- „ret, ſo will ich's noch ſieben Mal mehr machen, auf euch zu „ſchlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch ſenden, die ſollen eure Kinder freſſen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „ſollen wüſte werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen laſſen und mir entgegen wandeln, ſo will „ich euch noch ſieben Mal mehr ſchlagen. Und will ein „Racheſchwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen „ſoll. Und ob ihr euch in eure Städte verſammlet, will ich „doch die Peſtilenz unter euch ſenden und will euch in eurer „Feinde Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des „Brodts verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, „und euer Brodt ſoll man mit Gewicht auswägen, und wenn „ihr eſſet, ſollet ihr nicht ſatt werden.“

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, ſo „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch ſieben Mal mehr ſtrafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleiſch freſſen ſollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüſte machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren ſüßen Geruch nicht riechen. „Alſo will ich das Land wüſte machen, daß eure Feinde, ſo „darinnen wohnen, ſich davor entſetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden ſtreuen und das Schwerdt auszie- „hen hinter euch her.“

Wir haben ſchon geſehen, daß bei den Juden das Böſe in den ſubjektiven Geiſt fällt und der Herr iſt nicht im Kampf mit dem Böſen, aber er ſtraft das Böſe: es erſcheint ſomit daſſelbe als ein äußerlicher Zufall, wie es in der Vorſtellung des Sün-

denfalls von außen herkommt, indem der Menſch von der Schlange verführt wird.

Gott ſtraft das Böſe, als welches nicht ſeyn ſoll, es ſoll nur das Gute, das der Herr gebietet, ſeyn. Es iſt da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu unterſuchen, was göttliches und ewiges Geſetz ſey. Die Beſtimmungen des Guten, die allerdings auch Beſtimmungen der Vernunft ſind, gelten als Feſtſetzungen des Herrn und der Herr ſtraft die Uebertretung derſelben: das iſt der Zorn Gottes. In dieſem Verhältniß des Herrn iſt nur ein Sollen: was er gebietet, das ſoll ſeyn, iſt Geſetz. Dem Herrn fällt die ſtrafende Gerechtigkeit anheim: in das Subjekt als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Böſen: es iſt ſo in ihm der Widerſpruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirſchung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen iſt.

3. Des Kultus dritte Seite iſt die Verſöhnung, ſie kann eigentlich nur beſondere Fehler einzelner Individuen betreffen, und geſchieht durch Opfer. Schon früher iſt von den Opfern bemerkt, daß bei denſelben das Individuum etwas von ſeinem Eigenthum, etwas was zur realen Exiſtenz gehört, aufopfert, und ſo in der That beweiſt, daß es ein Anderes anerkennt, von welchem das Eigenthum als nichtig betrachtet wird. Die Sünde nun muß geſühnt werden. Damit iſt verbunden, daß gleichſam die verdiente Strafe, die verdiente Manifeſtation der Nichtigkeit deſſen, der ſich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß iſt das Opfer. Das Individuum manifeſtirt die Nichtigkeit ſeines Geltens. Dadurch kommt die Anſchauung herein, daß die verdiente Manifeſtation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und ſomit das Selbſt wieder poſitiv oder in ihm ſeyend ſetzt.

Hierbei wird beſonders das Blut geopfert, die Lebendigkeit aufgegeben als das Höchſte des Beſitzes, ſo wird auch das Le-

bendige aufgegeben, in die Wüſte geſchickt als das, was die Sünde des Volks tragen ſoll. Dieſer Gebrauch, das Blut zu opfern, liegt darin, daß es angeſehen wird als das Göttliche, was nicht von Menſchen verzehrt werden ſoll, indem darin nach der jüdiſchen Vorſtellung die Seele des Thieres iſt, dieſe ſoll der Menſch nicht verzehren, vernichten, ſie ſoll reſpektirt werden.

Der Fortſchritt iſt die Objektivirung des Schmerzes. Der Schmerz iſt überhaupt der Verlauf der Endlichkeit: die Beſtimmung des Kampfes und des Sieges über das Böſe iſt von uns betrachtet worden, wir haben aber nicht zu vergeſſen, daß dieſe Beſtimmung ein Moment in der Natur des Geiſtes iſt. Es kann dieſes nicht fehlen in der Fortbeſtimmung der Geiſtigkeit: der Verluſt ſeiner ſelbſt, der Widerſpruch des Beiſichſeyn mit dem Anderen, der ſich zur unendlichen Einheit (es kann hier nur von der wahrhaften Unendlichkeit die Rede ſeyn) aufhebt, das Aufheben des Gegenſatzes, — das ſind weſentliche Beſtimmungen in der Idee des Geiſtes, welche jetzt eintreten. Wir ſind uns der Entwickelung der Idee bewußt, ihres Ganges wie ihrer Momente, deren Totalität den Geiſt konſtituiren: aber dieſe Totalität iſt noch nicht geſetzt, ſondern ausgelaſſen in Momente, die ſich nacheinander in dieſer Sphäre darſtellen. Von dem Verhältniß des Herrn und des Dieners gehen wir weiter zum Schmerz des Dieners, indem er ſich ſeiner Unfreiheit bewußt wird.

Was weiter die Form dieſes Momentes betrifft, ſo iſt es, da es noch nicht in den freien Geiſt geſetzt iſt, indem die Momente noch nicht in die ſubjektive Einheit reſumirt ſind, in unmittelbarer Weiſe und in die Form der Natürlichkeit hinausgeworfen: dieſes Moment wird in einem natürlichen Verlauf dargeſtellt, der aber weſentlich als ſymboliſch gewußt wird, und ſomit nicht nur Verlauf der äußerlichen Natur, ſondern allgemeiner Verlauf iſt. Wir haben noch nicht den Geiſt, ſondern die abſtrakte Macht, die nur herrſchend iſt, wogegen der

ſubjektive Geiſt nur dienend. Das Moment des Konfliktes iſt nun das nächſte in der Idee. Der Geiſt iſt weſentlich dieß, aus ſeinem Andersſeyn und aus der Ueberwindung dieſes Andersſeyns, durch die Negation der Negation zu ſich ſelbſt zu kommen; der Geiſt bringt ſich hervor: er macht die Entfremdung ſeiner ſelbſt durch, das Zurückkommen aus der Entfremdung iſt unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Dieſe Beſtimmung, wie wir ſie geſehen, hat die Geſtaltung erhalten in der phönizischen und den vorderaſiatiſchen Religionen überhaupt. In dieſen Religionen iſt der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferſtehen deſſelben iſt vornehmlich in der phöniziſchen Religion herausgehoben. Die Vorſtellung vom Phönix iſt bekannt: es iſt ein Vogel, der ſich ſelbſt verbrennt und aus ſeiner Aſche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Dieſe Entfremdung, Andersſeyn, natürliche Negation iſt der Tod, aber der Tod, der ebenſo aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geiſt iſt ewig dieß, ſich abzuſterben, ſich endlich zu machen in der Natürlichkeit, aber durch die Vernichtung ſeiner Natürlichkeit kommt er zu ihm ſelbſt. Der Phönix iſt dieß bekannte Symbol, es iſt nicht der Kampf des Guten mit dem Böſen, ſondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes ſelbſt angehört. Die nähere Form, in welche dieſer Verlauf geſetzt iſt, iſt der Adonis, welche Geſtalt auch nach Aegypten und Griechenland übergegangen iſt, auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und ſiehe daſelbſt ſaßen Weiber, die weineten über den Thammus.“ Im Frühling wurde ein Hauptfeſt des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Feſt der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen geſucht; der dritte Tag war das Freudenfeſt, wo der Gott wieder auferſtanden war. Das

ganze Feſt hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erſtirbt und im Frühling wieder erwacht; aber dieſer Verlauf iſt ſymboliſch zu nehmen; es iſt nicht bloß eine Reflexion über den Gang der Natur gemacht, ſondern es wird dieſer Verlauf als Moment des Abſoluten, Gottes gewußt. Dieſer Uebergang iſt auch beim ägyptiſchen Kultus zu erwähnen geweſen; auch finden ſich beſonders Spuren davon im griechiſchen Mythus vom Adonis. Nach dieſem war Aphrodite die Mutter des Adonis; ſie hielt ihn als zartes Kind in einem Käſtchen verborgen und brachte dieſes zur Ais, Perſephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entſchied den Streit alſo, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Drittheil des Jahres behalten durfte; das letzte Drittheil war ſeiner eigenen Wahl überlaſſen; er zog es vor, auch dieſe Zeit bei der allgemeinen Mutter und der ſeinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht ſich daher dieſer Mythus nach ſeiner Auslegung auf den Saamen unter der Erde, der dann heraufwächſt. Der Mythus vom Kaſtor und Pollux, die abwechſelnd ſich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht ſich auch darauf. Die Bedeutung davon iſt nicht bloß die Veränderung der Natur, ſondern der Uebergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen Seyn zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieſer Negation — die abſolute Vermittelung, die weſentlich zum Begriff des Geiſtes gehört.

Uebergang in die folgende Abhandlung.

Der Punkt, zu welchem wir nun kommen, iſt die Beſtimmung Gottes, als des freien Geiſtes. Zuerſt war Gott als ſubſtantielle Macht rein für ſich beſtimmt; dann ſahen wir dieſe Macht als ſchöpferiſch; Gott war hier der Herr ſeiner Geſchöpfe, die Macht iſt ſo die Urſache, die abſolut ſich theilt; das von ihr Geſetzte iſt aber nur beherrſcht, der weitere Fortſchritt beſteht darin, daß dieß Andere ein Freies iſt, ſo iſt Gott

der *Gott freier Menſchen*, die auch in ihrem Gehorſam gegen Gott frei ſind. Dieſer Standpunkt, wenn wir ihn abſtrakt betrachten, enthält folgende Momente in ſich: Gott iſt der freie Geiſt für ſich; er manifeſtirt ſich, indem er ſein Anderes ſich gegenüber ſetzt. Dieß von ihm Geſetzte iſt ſein Ebenbild; das Subjekt ſchafft nur ſich ſelbſt; dasjenige, zu dem es ſich beſtimmt, iſt nur es ſelbſt: damit es aber als Geiſt beſtimmt ſey, muß es dieß Andere negiren und zu ſich ſelbſt zurückkommen und erſt, indem es im Anderen ſich ſelbſt weiß, iſt es frei. Gott weiß ſich im Anderen, damit iſt das Andere ebenſo für ſich und weiß ſich frei für ſich. Wir haben hier noch dieſelbe Entlaſſung eines Anderen, aber dieß Andere iſt *frei*. — Gott bleibt zunächſt daſſelbe: die ſchaffende Macht. Der Unterſchied oder die weitere Beſtimmung, die hinzugekommen iſt, ſcheint demnach nur darin zu beſtehen, daß die Geſchöpfe nicht mehr bloß dienend, ſondern in dem Dienſte ſelbſt ihre eigene Freiheit haben, und ſo frei ſind. Dieß Moment der Freiheit der Subjekte, für welche Gott iſt, haben wir abſtrakt in dem geſehen, daß der Gott ſich ſelbſt verliert, daß er ſelbſt ſtirbt und nur iſt vermittelſt der Negation ſeiner ſelbſt. Dieſe Vermittelung iſt das Moment, das hierher gehört: der Gott ſtirbt; aus dieſem Tode ſteht er aber wieder auf. Das iſt die Negation ſeiner, die wir einer Seits faſſen als das Andere ſeiner, die Welt, und er ſtirbt ſich, welches dieſen Sinn hat, daß er in dieſem Tode zu ſich ſelbſt kommt, d. h. das Andere iſt nun als frei für ſich geſetzt. Die Vermittelung und Auferſtehung fällt ſo auf die andere Seite, auf die des Geſchaffenen.

Es ſcheint ſo der Begriff Gottes ſich nicht zu verändern, ſondern nur die Seite des Anderen. Es tritt hier die Freiheit ein. Gott ſtirbt in ſeinem Andersſeyn, im Endlichen, aus dem Endlichen geht aber dann das Göttliche wieder hervor. So wird das Weltliche gewußt als das Göttliche an ihm habend. Das Andersſeyn, welches zunächſt nur die Beſtimmung der Ne-

gation hat, wird wiederum negirt, iſt Negiren der Negation an ihm ſelbſt. Das iſt die Vermittelung, die zur Freiheit gehört, Freiheit iſt nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben; das iſt nicht die wahre, affirmative Freiheit. Das Natürliche negirt ſich und ſo geht die affirmative Beſtimmung der Freiheit hervor. Die Welt oder das endliche Bewußtſeyn iſt das Andere, das Andersſeyn; die Knechtſchaft, Accidentalität deſſelben wird negirt: dieſe Vermittelung haben wir ſo eben geſehen. Die Erhebung des Geiſtes iſt Erhebung über die Natürlichkeit, aber Erhebung, in der, wenn ſie Freiheit ſeyn ſoll, der ſubjektive Geiſt auch für ſich frei iſt. Dieß erſcheint nun zunächſt nur am Subjekt, aber fällt auch ebenſo in die Natur des Geiſtes; Gott iſt Geiſt, er iſt dieß weſentlich nur, indem er ſo gewußt wird, daß er an ihm ſelber die Diremtion ſeiner iſt, das ewige Erſchaffen, ſo, daß eben dieſe Erſchaffung des Anderen eine Rückkehr zu ſich iſt, in das ſich Wiſſen ſeiner ſelbſt: ſo iſt Gott ein Gott freier Menſchen. Das Menſchliche überhaupt iſt das Andere; indem Gott in dieſem Anderen bei ſich iſt, indem dieß Menſchliche eine Beſtimmung Gottes ſelbſt iſt, ſo weiß der Menſch, daß das Menſchliche in Gott ein Moment des Göttlichen ſelbſt iſt und iſt ſo in ſeinem Verhalten zu Gott frei; denn das, zu dem er ſich als zu ſeinem Weſen verhält, hat die Beſtimmung der Menſchlichkeit in ihm ſelbſt und darin verhält ſich der Menſch einer Seits als zur Negation ſeiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menſchliche ſelbſt affirmativ eine weſentliche Beſtimmung iſt. Alſo iſt der Menſch in dieſem Verhalten zu Gott frei.

Gott iſt ſo an ihm ſelber die Vermittelung, die der Geiſt iſt; der Menſch weiß ſich in Gott, Gott und der Menſch ſagen von einander: das iſt Geiſt von meinem Geiſt; beide ſind Geiſt; der Menſch iſt Geiſt wie Gott, aber er hat auch die Seite der Endlichkeit an ihm, die Trennung. In der Religion hebt der Menſch ſeine Endlichkeit auf: denn er iſt das Wiſſen ſeiner in

Gott. Das iſt die Religion der Menſchlichkeit, Freiheit. Das iſt zunächſt das Allgemeine dieſer Stufe, aber die erſte Form dieſer Religion iſt ſelbſt mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet, wie wir ſehen werden und ſo haben wir das Menſchliche an Gott auf ſelbſt noch natürliche Weiſe. Das Innere, die Idee iſt zwar an ſich das Wahrhafte, iſt aber noch nicht aus ihrer erſten, unmittelbaren Geſtalt der Natürlichkeit herausgehoben. Dieß Menſchliche an Gott macht nur ſeine Endlichkeit aus und es gehört ſo dieſer ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie iſt aber eine Religion der Geiſtigkeit, weil die Vermittelung hier ſich in ihre Momente auslegt und ihre Grundlage ausmacht.

II.

Die Religion der Schönheit.

Sie iſt, wie bereits angegeben worden, in der Exiſtenz die griechiſche Religion, nach innerer und äußerer Seite ein unendlich unerſchöpflicher Stoff, bei dem man, ſeiner Freundlichkeit, Anmuth, Lieblichkeit wegen, gern verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, ſondern müſſen uns an die Beſtimmungen des Begriffs halten.

Es iſt alſo A. der Begriff dieſer Sphäre anzugeben, ſodann B. die Art und Weiſe des Gottes und C. der Kultus zu betrachten, als das Verhältniß des endlichen Subjekts zu dieſem ſeinem weſentlichen, abſoluten Subjekt.

A. Was den Begriff im Allgemeinen anbetrifft, ſo iſt unſer Grundbegriff der der Subjektivität, ſich ſelbſt beſtimmende Macht. Wir haben dieſe Subjektivität, dieſe weiſe Macht geſehen, einer Seits als den Einen in ſich ſchlechthin unbeſtimmt, der eben deshalb in ſeiner Realität umſchlägt in den allerbeſchränkteſten Zweck. Die nächſte Stufe iſt, daß dieſe Subjektivität, dieſe weiſe Macht, oder mächtige Weisheit ſich beſondert

überhaupt. Dieſe Stufe iſt ebendamit einer Seits das Herabſetzen der Allgemeinheit, das Herabſetzen der abſtrakten Einheit, der unendlichen Macht, zur Beſchränkung, in einen Kreis von Beſonderheit, anderer Seits iſt aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beſchränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Beſonderen, was ſich hier zeigt, iſt beides. Alſo dieß iſt die allgemeine Beſtimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der beſtimmte Begriff, der Inhalt der ſich ſelbſt beſtimmenden Macht, der ein beſonderer iſt (denn er iſt im Element der Subjektivität), ſich in ſich ſubjektivirt, er hat beſondere Zwecke und ſie ſubjektiviren ſich zunächſt für ſich, geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjekte. Die Subjektivität als Zweck iſt die Selbſtbeſtimmung und ſomit hat ſie die Beſonderung an ihr, und zwar die Beſonderung als ſolche, als eine Welt daſeyender Unterſchiede, welche als göttliche Geſtaltungen ſind. Die Subjektivität an der Religion der Erhabenheit hat ſchon einen beſtimmten Zweck, die Familie, das Volk. Aber dieſer Zweck wird nur erfüllt, inſofern der Dienſt des Herrn nicht verſäumt wird. Durch dieſe Forderung, welche die Aufhebung des ſubjektiven Geiſtes für den beſtimmten Zweck iſt, wird derſelbe ein allgemeiner. Wenn alſo einer Seits durch das Auseinanderſchlagen der einen Subjektivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjektivität zur Beſonderheit herabgeſetzt wird, ſo iſt anderer Seits die Beſonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und dieſe Unterſchiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterſchiede. Dieſe Beſonderheit der Zwecke iſt ſo das Zuſammenkommen der abſtrakten Allgemeinheit und Einzelheit des Zweckes, ihre ſchöne Mitte. Dieſe Beſonderheit macht den Inhalt der allgemeinen Subjektivität aus; inſofern er in dieß Element geſetzt iſt, ſubjektivirt er ſich ſelbſt zum Subjekt. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche in das beſtimmte Verhältniß

des wirklichen Geiſtes eindringend, ſich beſtimmend nach der ſubſtantiellen Einheit iſt das Sittliche.

Alſo einer Seits betrifft die Beſonderung den Inhalt, das Göttliche ſetzt beſonderen Inhalt in ſich, der ein ſittlicher wird. Die zweite Beſtimmtheit iſt die der Form des Gegenſatzes, des weſentlichen Selbſtbewußtſeyns gegen das endliche Selbſtbewußtſeyn, des weſentlichen Geiſtes gegen den endlichen. Hier in dieſer Beſtimmtheit der Form tritt die Form der natürlichen Geſtalt der Subjektivität ein, dieſe wird in natürlicher Geſtalt gebildet, ſo daß ſie eingebildet wird von dem endlichen Selbſtbewußtſeyn in die Göttlichkeit, aber gleichſam dem Selbſtbewußtſeyn gegenüber ſteht. Es tritt damit die reale Freiheit der Subjektivität ein, denn der beſtimmte Inhalt iſt gemeinſchaftlich mit ſeinem Gotte, ſein Gott hört auf, ein Jenſeits zu ſeyn, hat beſtimmten Inhalt, er iſt nach ſeiner beſtimmten Seite in die Weſentlichkeit gehoben, iſt durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein weſentlicher Inhalt geworden.

Was alſo den Gehalt als ſolchen, den Inhalt betrifft, ſo iſt die ſubſtantielle Grundlage, wie im Zuſammenhang aufgezeigt worden iſt, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geiſtes, die weſentliche Freiheit. Dieſe Freiheit iſt nicht Willkür, muß von derſelben wohl unterſchieden werden, iſt die weſentliche Freiheit in ihrer Beſtimmung, die Freiheit, die ſich ſelbſt beſtimmt. Indem die Freiheit als ſich ſelbſt beſtimmend die Grundlage dieſes Verhältniſſes iſt, ſo iſt dieß die konkrete Vernünftigkeit, welche weſentlich ſittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß iſt, Nichts zu wollen als ſich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche iſt, daraus die ſittlichen Beſtimmungen ſich ergeben, kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die weſentliche Grundlage ausmacht, iſt dieß jedoch noch die erſte, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es iſt dieſe Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, ſo in

ihrer ſubſtantiellen Form. Die Vernünftigkeit iſt noch nicht als Ein Subjekt, hat ſich aus dieſer gediegenen Einheit, in welcher ſie Sittlichkeit iſt, noch nicht zur Einheit des Subjekts erhoben oder ſich in ſich vertieft.

Deswegen erſcheinen die geiſtigen, weſentlich ſittlichen Beſtimmungen als Außereinander, es iſt der gehaltvollſte Inhalt, aber als Außereinander. Es iſt zu unterſcheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechiſche Moralität und Sittlichkeit, die Subjektivität des Sittlichen, die ſich in ſich Rechenſchaft zu geben weiß, den Vorſatz, die Abſicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit iſt hier noch das ſubſtantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wiſſen deſſelben. Dieß iſt im objektiven Gehalt ſo, daß, weil noch nicht Eine Subjektivität, dieſe Reflexion in ſich vorhanden iſt, um dieſer Beſtimmung willen der ſittliche Inhalt auseinander fällt, deſſen Grundlage die *Πάθη* ausmachen, die weſentlich geiſtigen Mächte, die allgemeinen Mächte des ſittlichen Lebens, vornehmlich praktiſches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wiſſenſchaft u. ſ. w. Die Tapferkeit beſteht vorzüglich darin, die wilden Thiere auszurotten. D i a n a hat ſo nicht vorzugsweiſe den Sinn, die Bedeutung der Jagd, ſondern weſentlich die der Jagd auf reißende Thiere. Dieſe Thiere, welche in anderen Sphären als abſolut geltend reſpektirt werden, wie bei den Indiern, Aegyptern, werden hier durch die Tapferkeit der geiſtigen Subjektivität erlegt, getödtet zum Gebrauch.

Damit, daß das Sittliche in dieſe ſeine beſonderen Beſtimmungen auseinander fällt, iſt verbunden, daß dieſen geiſtigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Beſtimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Beſtimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, die Erde, Flüſſe, Zeiteintheilung.

Indem aber die Grundbeſtimmung die geiſtige Subjektivität iſt, kann die Naturmacht nicht für ſich als die weſentliche gelten. Doch iſt ſie eine der Beſonderheiten und als die unmittelbarſte die erſte, durch deren Aufhebung erſt die anderen geiſtigen Mächte entſtehen. Wir haben die Macht des Einen geſehen und wie ſeine für ſich ſeyende Erhabenheit erſt aus der Schöpfung reſultirte. Dieſe Eine Grundlage, als das Selbſt des Abſoluten, fehlt hier. Der Ausgang alſo iſt der vom Kreiſe der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geſchaffen erſcheinen kann. Die Einheit, in welcher dieſe Beſonderheiten der Naturmächte ruhen, iſt nicht geiſtige, ſondern eine ſelbſt natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerſt von allem, ſingt Heſiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit iſt das Chaos ſelbſt ein Geſetztes. Was aber das Setzende ſey, iſt nicht geſagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage iſt nicht das Selbſt, ſondern das Selbſtloſe, die Nothwendigkeit, von der nur geſagt werden kann, ſie iſt. Das Chaos iſt die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es ſelbſt iſt aber noch nicht Subjekt, Beſonderheit; daher wird nicht von ihm geſagt: es zeugt; ſondern, wie es ſelbſt nur wird, wird auch aus ihm wieder dieſe Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, ſo wie Eros, geſchmückt vor allen mit Schönheit. Wir ſehen die Totalität der Beſonderheit entſtehen; die Erde, das Poſitive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Beſonderheiten ſind nun ſelbſt ſchon gebährende: die Erde erzeugt aus ſich den Himmel, ſie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und ſeine Beherrſcher; ferner gebiert ſie die Cyklopen, die Naturgewalten als ſolche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge ſelbſt als Subjekte ſind. Erde und Himmel alſo ſind die abſtrakten Mächte, welche ſich befruchtend die Kreiſe des natürlichen Be-

ſonderen hervorgehen laſſen. Das jüngſte Kind iſt der unerforſchliche Chronos. Die Nacht, das zweite Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in ſich hat. Drittens verbinden dieſe Beſonderheiten wechſelsweiſe und erzeugen Poſitives und Negatives. Alle dieſe werden ſpäter durch die Götter der geiſtigen Subjektivität beſiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schickſal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächſt, das Herrſchende über dieſen Kreis der Naturgewalten, iſt die Abſtraktion überhaupt, aus der ſie entſtanden ſind, Uranos, und indem er nur Macht iſt als Setzen ſeiner Abſtraktion, als das Geltende, ſo drängt er alle ſeine Kinder zurück. Aber das Reſultat des Himmels iſt die unerforſchliche Zeit, das jüngſte Kind. Dieſes beſiegt den Uranos durch die Liſt der Erde. Alles iſt hier in Geſtalt ſubjektiven Zwecks und die Liſt das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die beſonderen Gewalten ſich frei und geltend machen, nennt ſie Uranos mit ſtrafendem Namen Titanen, deren Unbill einſtens geahnt wird.

Das erſte Moment in dieſem natürlichen Kreiſe iſt ſo das Chaos mit ſeinen Momenten durch die abſtrakte Nothwendigkeit geſetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrſchaft, wo dieſe abſtrakten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende ſind; das dritte iſt die Herrſchaft des Chronos, wo die beſonderen ſelbſt ſchon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch iſt das Geſetzte ſelbſt das Setzende und der Uebergang zum Geiſt gemacht. Dieſer Uebergang zeigt ſich näher am Chronos dadurch, daß er ſich ſelbſt den Untergang gebiert. Er iſt überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Geſtalten Herrſcher. Er ſelbſt aber iſt unmittelbar und dadurch der Widerſpruch, an ihm ſelbſt unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu ſeyn. Er erzeugt aus ſich die geiſtigen Götter; doch inſofern ſie zunächſt nur natürliche ſind, hebt er ſie

auf, verſchlingt ſie. Sein Aufheben aber der geiſtigen Götter muß ſelbſt aufgehoben werden und geſchieht wieder durch Liſt gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geiſtiger Subjektivität, lebt. So tritt dem Chronos ſein Anderes gegenüber und es entſteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geiſtes.

So ſehr dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für ſich erſcheinen, ebenſo tritt die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen — und das iſt das Weſentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutraliſation Beider, ſondern wo das Geiſtige nicht nur das Ueberwiegende, ſondern auch das Herrſchende, Beſtimmende, das Natürliche ideell, unterworfen iſt.

Dieſer Inhalt iſt ſo zweierlei Art, natürlicher und geiſtiger. Zwar einer Seits zerfallen; aber hier iſt die Grundbeſtimmung geiſtige Subjektivität überhaupt. Inſofern nun iſt es nicht das Naturelement oder die Naturmacht, die für ſich als ſelbſtſtändiger Gott angeſehen werden kann, ſondern weſentlich nur die geiſtige Subjektivität. Wenn die Naturmacht auch vorgeſtellt wird als Subjektivität, als Naturgötter, ſo iſt die Geſtalt dieſes natürlichen Inhalts, ſeine Subjektivität nur ein Geliehenes, Phantaſtiſches, nichts Wahrhaftes. Die inhaltsvolle Subjektivität als ſolche, welche hier Grundbeſtimmung iſt, iſt keine bloße Naturgewalt in ſich habend, die griechiſche Phantaſie hat nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indiern aus allen natürlichen Geſtalten die Geſtalt des Gottes hervorgeht. Das griechiſche Princip iſt vielmehr die ſubjektive Freiheit, die natürliche iſt nicht mehr würdig, den Inhalt eines ſolchen Gottes auszumachen. Dieſe freie Subjektivität iſt anderer Seits noch nicht die abſolut freie, nicht die Idee, die ſich als Geiſt wahrhaft in ſich verwahrt hält, allgemeine, unendliche Subjektivität. Wir ſind nur auf der Stufe dazu, der geiſtige, ſittliche Inhalt iſt beſondert, aber bleibt geiſtig; aber als beſonderer Geiſt hat die Beſonderheit eine natürliche Seite.

Dieß erſcheint nun einer Seits ſo, daß es Naturgötter giebt, Chronos, die Zeit, ſo ein Abſtraktum, Uranos, Okeanos, Helios, Selene. In den Kosmogonien, die zugleich im Ganzen Theogonien ſind, kommen allgemeine Naturmächte, Naturbildungen, Naturgeſtaltungen vor, was wir zuſammen unter die Titanen rechnen.

Sie ſind auch perſonificirt, die Perſonifikation iſt aber in ihnen oberflächlich, nur Perſonifikation: denn der Inhalt von Helios iſt ein Natürliches, nicht ein Geiſtiges, eine geiſtige Macht.

Daß Helios auf menſchliche Weiſe vorgeſtellt wird, als thätig, iſt leere Form der Perſonifikation. Helios iſt nicht der Gott der Sonne, ſo drücken ſich die Griechen nie aus, nicht Sonnengott, der Okeanos nicht Gott des Meeres und dergleichen, er iſt der Gott: es iſt nicht eine Sonne und ein Gott in der Sonne. Das ſind dieſe Naturmächte.

Das Andere iſt, daß dieſe Naturmächte auch unterworfen ſind dem Geiſtigen und dieß iſt nicht bloß unſer Bewußtſeyn über die griechiſchen Götter: das haben die Griechen ſelbſt vorgeſtellt, darüber hatten ſie ſelbſt ein Bewußtſeyn. Nach dieſer Seite braucht man nur zu ſagen, was die Griechen ſelbſt von ihren Göttern geſagt haben, ſo iſt der Begriff, das Weſentliche darin ausgedrückt.

Eine Hauptbeſtimmung iſt in der Mythologie, daß die Götter, Zeus durch einen Krieg, durch Gewalt ſich die Herrſchaft errungen, daß das geiſtige Princip die Giganten, Titanen vom Throne geſtürzt; die bloße Naturmacht iſt vom Geiſte beſiegt worden, über ſie hat ſich das Geiſtige erhoben und es habe jetzt geherrſcht.

In dem Götterkrieg iſt die ganze Geſchichte der griechiſchen Götter ausgedrückt: wenn ſie ſich weiter eines Individuums, Troja's u. ſ. f. annehmen, ſo iſt dieß nicht ein Thun der Götter untereinander. Daß das geiſtige Princip ſich erhoben, das natürliche ſich unterworfen, das iſt dieſer Götterkrieg.

Die natürlichen Götter haben alſo keinen Inhalt, aber ſie werden unterjocht, vom Throne geſtoßen; über die Naturreligion ſiegt das geiſtige Princip, ſie ſind an den Saum der Welt, jenſeits der Welt des Selbſtbewußtſeyns verwieſen, aber ſie haben auch ihre Rechte behalten. Sie ſind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen geſetzt dem Geiſtigen, ſo daß ſie am Geiſtigen, oder an den geiſtigen Göttern ſelbſt eine Beſtimmung ausmachen, in dieſen ſelbſt noch dieß natürliche Moment enthalten iſt, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu dieſen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, ſondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterſcheiden ſich von den neuen dadurch, daß dieſe die Seite des Geiſtigen ſind als einer nur in ſich ſeyenden Macht: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid dieſe Gewißheit in meinem Gewiſſen, — ſeine Wahrheit liegt, ob ich ihn ſchon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewiſſen vergleichen.

Dagegen Zeus iſt der politiſche Gott, der Gott der Geſetze, der Herrſchaft, aber der bekannten Geſetze, nicht der Geſetze des Gewiſſens. Das Gewiſſen hat im Staat kein Recht — wenn der Menſch auf ſein Gewiſſen ſich beruft, ſo kann der Eine dieß Gewiſſen, der Andere ein anderes haben — ſondern das Geſetzliche. Damit ſein Gewiſſen rechter Art ſey, muß das, was es als recht weiß, objektiv, dem objektiven Rechte angemeſſen ſeyn, muß nicht nur innerlich hauſen. Iſt das Gewiſſen richtig, ſo iſt es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine ſittliche Konſtitution iſt.

Die Nemeſis iſt das Formelle, das Hohe, ſich Erhebende herabzuſetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzuſetzen, ſo, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe ſteht. In der Dike iſt nur das ſtrenge, abſtrakte Recht enthalten.

Oreſt iſt verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom ſittlichen Recht, dem Staate freigeſprochen: das ſittliche Recht iſt ein anderes, als das bloß ſtrenge, die neuen Götter ſind die Götter des ſittlichen Rechts.

Ein Beiſpiel von dieſer Vereinigung des Natürlichen und Geiſtigen iſt sub Jove frigido. Da iſt Jupiter das Firmament, die Atmoſphäre, das Donnernde, die Veränderung der Atmoſphäre, aber außer dieſem Naturprincip iſt er der Vater der Götter und Menſchen, er iſt der politiſche Gott, das Recht und die Sittlichkeit des Staats, dieſe höchſte Macht auf Erden. Sonſt iſt er eine vielſeitige ſittliche Macht, der Gott der Gaſtfreundſchaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterſchiedener Staaten noch nicht beſtimmt war, die Gaſtfreundſchaft weſentlich das ſittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterſchiedenen Staaten angehörten.

Poſeidon iſt das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält dieſe Wildheit des Elements, iſt aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos iſt der wiſſende Gott; ſchon der Analogie, der ſubſtantiellen, logiſchen Beſtimmung nach entſpricht er dem Licht und Phöbos iſt der Nachklang der Sonnenmacht. Phöbos iſt nicht nur das Wiſſende, Offenbaren, der Orakelſpruch; ſchon an und für ſich korreſpondirt ſich Licht und Wiſſen, iſt die logiſche Beſtimmung im Geiſtigen und Natürlichen dieſes Manifeſtiren.

Der Lykiſche Apoll hat unmittelbaren Zuſammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinaſiatiſchen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Peſt im griechiſchen Lager, das hängt ſogleich mit der Sonne zuſammen: dieſe Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zuſammenhängen.

Dieſelben Gottheiten, die vorher titaniſch und natürlich

waren, erſcheinen nachher mit einer geiſtigen Grundbeſtimmung, welche die herrſchende iſt, ja man hat ſogar geſtritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches ſey. Im Homer iſt allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geiſtige Moment, das Alles beſcheint und erleuchtet. Aber auch noch ſpäter iſt dem Apoll immer noch etwas von ſeinem Naturelement geblieben: er ward mit ſtrahlendem Haupte dargeſtellt.

Dieſes iſt das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht beſonders bemerklich wäre. Vollkommene Konſequenz iſt jedoch darin nicht zu ſuchen. Ein Element tritt einmal ſtärker, das andere Mal ſchwächer hervor. In den Eumeniden des Aeſchylos gehen die erſten Scenen vor dem Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerſt ſey zu verehren die Orakelgeberin (die Γαῖα), das Naturprincip, dann die Θέμις, ſchon eine geiſtige Macht, aber, wie die Dike, gehört ſie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter ſey das Orakel übergegangen. Pindar ſpricht auch von ſolcher Succeſſion der Götter, er macht die Nacht zum Erſten; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß iſt ſo der Uebergang von den Naturgeſtalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunſt, des Erzeugens dieſer Lehren, iſt dieß nicht hiſtoriſch zu nehmen.

So iſt auch das Geräuſch, Säuſeln der Blätter, aufgehängter Becken, die erſte Weiſe des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erſt ſpäter erſcheint eine Prieſterin, die in Lauten Orakel giebt, aber nach der Weiſe der Orakel nicht klare Laute von ſich giebt. Ebenſo ſind die Muſen zuerſt Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräuſch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weiſe, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geiſtigen Inhalts.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, iſt eine wichtige, intereſſante Figur. Prometheus iſt Natur-

macht; aber er iſt auch Wohlthäter der Menſchen, indem er ſie die erſten Künſte gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört ſchon einer gewiſſen Bildung an; es iſt der Menſch ſchon aus der erſten Rohheit herausgetreten. Die erſten Anfänge der Bildung ſind ſo in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menſchen auch opfern gelehrt: nicht den Menſchen hätten die Thiere gehört, ſondern einer geiſtigen Macht, d. h. ſie haben kein Fleiſch gegeſſen. Er habe dem Zeus das ganze Opfer genommen, zwei Figuren gemacht, Knochen und Beine mit Fleiſch überzogen und eine Figur von Fleiſch, und Zeus habe nach der erſten gegriffen.

Opfern heißt ein Gaſtmahl halten und die Eingeweide, Knochen bekamen die Götter. Dieſer Prometheus hat die Menſchen gelehrt, daß ſie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften ſonſt von dem Menſchen nicht angerührt werden; ſie waren ein von ihm zu Reſpektirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menſchen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu ſchlachten. Prometheus hat die Menſchen gelehrt, das Fleiſch ſelbſt zu eſſen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu laſſen.

Aber Prometheus iſt ein Titan, wird an den Kaukaſus geſchmiedet und ein Geier nagt beſtändig an ſeiner immer wachſenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menſchen gelehrt, ſind nur ſolche Geſchicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfniſſe angehen. In der bloßen Befriedigung dieſer Bedürfniſſe iſt nie eine Sättigung, ſondern das Bedürfniß wächſt immer fort und die Sorge iſt immer neu — das iſt durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus den Menſchen nicht bringen können; denn ſie ſey in der Burg

des Zeus aufbewahrt geweſen; es wird hier ſomit ausgeſprochen, daß ſie dem Zeus eigenthümlich angehörig geweſen.

Es wird ſo wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menſchen das Leben erleichtert; ungeachtet dieß aber menſchliche Verſtandesmächte ſind, gehört er doch zu den Titanen: denn dieſe Künſte ſind noch keine Geſetze, keine ſittliche Gewalt.

Bei Aeſchylos ſagt Prometheus, er habe ſeinen Trotz, Troſt, ſeine Satisfaktion darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne würfe — Herakles. Ebenſo bei Ariſtophanes auf luſtige Weiſe. Da ſagt Bakchos: wenn Zeus mit Tod abgehe, komme er auf den Thron.

Herakles iſt der einzige Gott, der vorgeſtellt iſt als Menſch, der unter die Götter verſetzt worden. Damit iſt geſagt, daß er die Herrſchaft des Zeus erlangen werde, was als Prophezeihung angeſehen werden kann, die eingetroffen iſt.

Sind die Götter die geiſtige Beſonderheit von Seiten der Subſtanz aus, welche in ſie ſich auseinanderreißt, ſo ſahen wir doch anderer Seits durch den Dienſt des Menſchen ihn ſich dem Gott entgegenheben und dem göttlichen Zweck gemäß machen. Dadurch erhalten wir die Einheit von beiden, den göttlichen Zweck vermenſchlicht, den menſchlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Beſonders ausgezeichnet iſt in dieſer Rückſicht die Geſtalt des Herakles. Er iſt menſchlicher Individualität, hat es ſich ſauer werden laſſen; durch ſeine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher ſind nicht unmittelbar Götter; ſie müſſen erſt durch die Arbeit ſich in das Göttliche ſetzen. Denn die Götter geiſtiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, ſind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Anſich iſt in den Heroen geſetzt. So ſteht die geiſtige Individualität der Heroen höher, als die der Götter ſelbſt; ſie ſind, was die Götter an ſich ſind, wirklich, die Bethätigungen des Anſich und wenn ſie auch in der Arbeit ringen müſſen, ſo iſt dieß eine Abarbeitung der Na-

türlichkeit, welche die Götter noch an ſich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem ſo die geiſtigen Götter das Reſultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erſt durch dieſe ſind, ſo haben ſie ihr Werden an ihnen ſelbſt und zeigen ſich als konkrete Einheit. Die Naturmächte ſind in ihnen als ihre Grundlage enthalten, aber ſie haben dieß ihr Anſich verklärt. In den Göttern ſomit iſt dieſer Nachklang der Naturelemente; aber die Hauptſache iſt ihre geiſtige Beſtimmtheit.

Es iſt nun weiter noch

B. Die Art und Weiſe des Gottes näher zu betrachten.

1. Es iſt eine Mehrheit von Göttern, — der Gehalt an und für ſich der wahrhafte, der geiſtige, ſittliche. Dieſer Gehalt iſt aber noch außereinanderfallend, noch viele Beſonderheiten und ſie zuſammen machen eine Einheit.

Zeus beherrſcht ſie auf hausväterliche, patriarchaliſche Weiſe, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen auch wollen, die zu allem, was geſchieht, ihren Senf geben. Aber dieſe Herrſchaft iſt nicht ernſthaft. Die höhere, abſolute Einheit in Form abſoluter Macht ſteht über ihnen als ihre reine Macht; dieſe Macht iſt das Schickſal, die einfache Nothwendigkeit.

Dieſe Einheit iſt ohne Inhalt, die leere Nothwendigkeit und Macht, die unverſtandene, begriffloſe Macht, nicht weiſe — die Weisheit fällt in den Götterkreis, enthält konkrete Beſtimmungen, die in das Beſondere, die einzelnen Götter fallen — blinde Nothwendigkeit, die über Allem ſteht, auch über den Göttern, unbegriffen, inſofern troſtloſe Nothwendigkeit.

Das Abſtrakte kann nicht begriffen werden: Begreifen heißt Etwas in ſeiner Wahrheit wiſſen; das Schlechte, Abſtrakte iſt unbegreiflich, das Vernünftige iſt begreiflich, weil es konkret in ſich iſt. Was das Verhältniß des endlichen Selbſtbewußtſeyns

betrifft, ſo unterliegt Alles, Gott und Menſch, dieſer Nothwendigkeit, es iſt eine eiſerne Macht, ein blindes Gehorchen ohne Freiheit.

Allein eine Form der Freiheit iſt wenigſtens auch von Seite der Geſinnung vorhanden. Der Grieche, der die Geſinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt ſich damit: Es iſt ſo, da iſt Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen laſſen. Darin liegt, daß es mir gefällt. So iſt die Freiheit auch darin vorhanden, daß es das Meinige iſt.

Dieſe Geſinnung enthält, daß der Menſch dieſe einfache Nothwendigkeit vor ſich hat. Indem er auf dieſem Standpunkt ſteht: „Es iſt ſo,“ hat er alles Beſondere auf die Seite geſetzt, Verzicht geleiſtet, abſtrahirt von allen beſonderen Zwecken, Intereſſen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menſchen iſt eben, daß ſie an einem beſtimmten Zweck feſthalten, dieſen nicht aufgeben, und wenn es dieſem nicht angemeſſen oder gar zuwider iſt, ſind ſie unzufrieden. Da iſt keine Uebereinſtimmung zwiſchen Dem, was da iſt und Dem, was man ſeyn will, weil ſie das Sollen in ſich haben: „Das ſoll ſeyn.“

So iſt Unfriede, Entzweiung in ſich vorhanden; aber auf dieſem Standpunkt iſt kein Zweck, kein Intereſſe feſtgehalten gegen die Verhältniſſe, wie ſie ſich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit iſt nichts Anderes als Widerſpruch gegen das, was ich ſeyn will. Iſt das beſondere Intereſſe aufgegeben, ſo habe ich mich zurückgezogen in dieſe reine Ruhe, in dieſes reine Seyn, in dieſes „Iſt.“

Da iſt einer Seits kein Troſt für den Menſchen vorhanden. Troſt bedarf er, als er Erſatz für den Verluſt verlangt, hier hat er die innere Wurzel deſſen, was er verloren, aufgegeben. Das iſt die Seite der Freiheit, aber der abſtrakten, nicht konkreten, der Freiheit, die nur ſteht über dem Konkreten, Beſonderen, aber nicht in wahrhafte Harmonie mit dem Beſtimm-

ten geſetzt iſt — reines Denken, Seyn, Inſichſeyn, das Aufgeben des Beſonderen. Die Nothwendigkeit iſt das eine Extrem.

Zu dieſer Allgemeinheit iſt das andere Extrem die äußerliche Einzelnheit; dieſe tritt ebenſo für ſich heraus, als jenes Abſtraktum des Denkens, des Zurückgehens in ſich. Heraus treten ſie aus demſelben Grund, derſelben allgemeinen Beſtimmtheit, daß die Vernünftigkeit, der vernünftige Inhalt noch in Form der Unmittelbarkeit iſt — dieſe logiſche Beſtimmung, von der die weiteren Beſtimmungen abhängen.

Es iſt noch nicht eine unendliche Subjektivität geſetzt, da iſt aufgehoben die äußerliche Einzelnheit. Ein Anderes iſt äußerliche Einzelnheit, ein Anderes Subjektivität als in ſich unendlich: hier iſt die Einzelnheit, weil eben noch nicht unendliche Subjektivität, eine äußerliche, und auf dieſe Seite fällt der mannigfache, zufällige Inhalt, der an den Göttern herumſpielt.

Es tritt da Zufälligkeit des Inhalts in dieſen Kreis von Göttern, z. B. die zwölf Hauptgötter des Olympos ſind nicht durch den Begriff geordnet, machen kein Syſtem aus. Außerdem ſind ſie konkrete Geiſtigkeit, noch aber nicht abſolute Subjektivität, damit individuelle Geſtalten.

Als konkrete Geiſtigkeit haben ſie nicht abſtrakten Inhalt: es iſt nicht Eine Eigenſchaft in ihnen, ſondern mehrere als konkrete. Wäre es nur Eine Eigenſchaft, ſo wären ſie Allegorien, nur als konkret Vorgeſtelltes, ſo, daß das Innere, die Bedeutung nur Eine Eigenſchaft iſt. Es iſt ſubjektive Geiſtigkeit, aber noch nicht unendliche Subjektivität.

Das Naturelement tritt noch ein in dieſe Beſtimmung des Konkreten, macht eine der Seiten des Gegenſatzes aus, das Jahr, die Monateintheilung ſpielt herzu, und man hat die Götter zu Kalendergöttern gemacht, wie Dupuis.

Solche Beſtimmungen kommen der Zeit, inſofern ſie ſich in der phyſiſchen Veränderung hat, zu. Aufgenommen in die

Geſtalt der ſelbſtbewußten Individuen, haben ſie nicht mehr dieſe Beſtimmung, ſondern erſcheinen als zufällig und müſſen veredelt werden, es iſt kein Reſpekt vor ihnen zu haben, dieſes oder jenes wird daraus gemacht. Da iſt denn das geiſtige Recht, daß in dieſen Göttern nachgeſucht wird nach den ſogenannten Philoſophemen. Zeus ſchmauſte mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwiſchen Himmel und Erde auf ꝛc. Solche Vorſtellungen haben ihre Beziehungen, Quellen in irgend einer abſtrakten Vorſtellung, die etwas Regelmäßiges, Weſentliches, aber proſaiſch, bezeichnet. Man hat das Recht, darnach zu forſchen. Es ſind ſolche Spuren vorhanden, aber herabgeſetzt zu Zufälligkeiten, es iſt kein Gebot vorhanden, dergleichen Vorſtellungen zu reſpektiren. Das Selbſtbewußtſeyn macht ſich nichts aus ſolchen Beſtimmungen der Natur.

Die Göttergeſtalten in ihrem Reichthum ſind plaſtiſch, weiter in der Poeſie vorgeſtellt, in das reine Feld der Vorſtellung aufgenommen, ſo kommen mannigfaltige Geſchichten an ihre Stelle. Sie haben ihre Quelle in beſonderen Naturverhältniſſen, die aber nicht rein ſind, ſondern in Formen verwandelt, die der ſubjektiven menſchlichen Weiſe angemeſſen ſind. Das Erzeugen der Natur, das Entſtehen hat hier ſeine Form. Eine andere Quelle iſt das Geiſtige ſelbſt, die geiſtige Individualität, dem Menſchen wird der Gott manifeſtirt in dieſen ſeinen eigenen Schickſalen, in einer Begebenheit, welche als That, Wohlwollen oder Feindſchaft des Gottes angeſehen wird, dieß giebt ſo einen unendlich mannigfaltigen Inhalt. Wie der jüdiſche Gott dem Volke dieß Land gegeben, ſie aus Aegypten geführt hat, ſo hat ein griechiſcher Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich anſchaut. So kommt die Lokalität in Betracht, wo anfing das Bewußtſeyn eines Gottes und die Heiterkeit der Griechen; dieß Moment der Produktion hat eine Menge anmuthiger Geſchichten erfinden können. — Die Prieſter erklären die Begebenheit, das Glück oder Unglück für That des

Gottes. Dieß giebt Stoff zu einer näheren, äußeren Beſtimmung der Handlungen des Gottes. Dieß iſt der beſondere Stoff der unendlichen Menge von Zufälligem, Unbeſtimmtem, das nicht in ſich der Sache widerſprechend iſt, es iſt Dichtung. Dieß iſt alſo das andere Extrem überhaupt. Das Allgemeine, indem es in die Beſonderheit tritt, läßt dieſe als nebeneinander, außereinander beſtehen und ſo tritt die Zufälligkeit ein. Dieß iſt die weſentliche Beſtimmung in Anſehung des Inhalts des objektiven Gottes.

2. Ein Moment der Art iſt auch noch ſolches, was in den Myſterien urſprünglich ſeinen Sitz hat, wovon jedoch erſt ſpäter zu ſprechen iſt. Die Myſterien verhalten ſich zu der offenbaren Religion der Griechen, wie die Naturelemente zum geiſtigen Gehalt: es iſt alte Religion oder neuere, Fremdenkult; wie die alten Götter nur Naturelemente vornehmlich ſind, ſo iſt der Inhalt der Myſterien ein ſolcher roher, den der Geiſt noch nicht durchdrungen. Dieß iſt das an und für ſich nothwendige Verhältniß und auch das Geſchichtliche.

Aber wie man glaubte, beſondere Tiefen der Religion ſeyen in Indien zu Hauſe, ſo hier. Die Myſterien enthalten Ahnungen, in denen die Naturkräfte verſucht ſind, auf allgemeine Weiſe gefaßt zu werden. Aus dieſem Alten ſpielt auch Einiges herein in dieſe konkrete Vorſtellung der darüber erhobenen, geiſtigen Götter.

Im Indiſchen iſt Entſtehen und Vergehen als Inhalt aufgefaßt und als eine allgemeine Macht beſonders gewußt worden. Indem dergleichen in den geiſtigen Kreis herübergehoben worden, finden ſich noch Anklänge hieran, ſo, wo Zeus eine unendliche Menge von Liebſchaften zugeſchrieben wird, wozu ſolche Mythen, die ſich auf Naturverhältniſſe, Naturkräfte bezogen, die Veranlaſſung gaben.

3. Ein Hauptmoment iſt die Seite des Erſcheinens. Auf dieſer Stufe iſt das Schöne überhaupt herrſchend. Der

Staatliche Bibliothek Bamberg

Gott erſcheint, dieſe Mächte, dieſe abſoluten, ſittlichen, geiſtigen Beſtimmungen werden gewußt, ſind für das empiriſche Selbſtbewußtſeyn; ſo ſind ſie für Anderes, und die nähere Art, wie ſie für ihr Anderes, das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn ſind, iſt noch zu betrachten.

1. Dieſer Inhalt offenbart ſich im Inneren, thut ſich im Geiſt hervor, aber dieſer ſittliche, wahrhafte Inhalt kann ſich nur offenbaren in einem Geiſte, der ſelbſt an ſich zu dieſer geiſtigen Freiheit erhoben iſt. Dieſe allgemeinen Beſtimmungen kommen zum Bewußtſeyn, manifeſtiren, offenbaren ſich innerlich.

2. Indem dieſe Stufe nur die Stufe der erſten Freiheit, Vernünftigkeit iſt, erſcheint dieſes, was eine Macht im Geiſt iſt, in äußerlicher Weiſe. Das iſt die natürliche Seite, mit der dieſer Standpunkt noch behaftet iſt. Dieſe ganz äußerliche Seite iſt das Rauſchen der Bäume, die Stille des Waldes, worin *Pan* iſt, die Erſcheinungen in der Natur, die als Höheres genommen werden. Dieß Erſcheinen betrifft nur die erſte Ankündigung für das Bewußtſeyn, für welches dieſe Beſtimmungen ſind. Dieſe Gewalten, Geſetze ſind und man weiß nicht, von wannen es kam, es iſt ewig, oder es iſt ein Aeußerliches, Donner und Blitz.

3. Sey das Seyn innerlich oder äußerlich, ſo kommt nun in Betracht das Auffaſſen dieſes zunächſt Abſtrakten. Das iſt Sache des Selbſtbewußtſeyns; das Organ, womit das Selbſtbewußtſeyn dieß Seyende oder ſubſtantiell Weſenhafte auffaßt, iſt die Phantaſie, welche dieß zunächſt Abſtrakte, innerlich oder äußerlich Seyende bildet, producirt zu dem, was als Gott gilt.

Es iſt die Erklärung, es vorſtellig zu machen, Vorſtelligkeit für das Bewußtſeyn zu geben von einem Göttlichen. Die Beſtimmung dieſer Phantaſie erkannten wir darin, daß, weil der Inhalt noch dieſe Endlichkeit an ihm hat, unmittelbare Vernünftigkeit zu ſeyn, damit ſich als Beſonderes darzuſtellen hat,

der noch nicht in unendlicher Subjektivität iſt, die Endlichkeit an ſich hat, mit der natürlichen Seite behaftet iſt.

Die Phantaſie iſt, das innerlich Abſtrakte oder das Aeußerliche, das erſt ein unmittelbar Seyendes iſt, dieſes Beides zu geſtalten, als Konkretes zu ſetzen, wovon das Eine das Geiſtige, das Andere das Natürliche iſt, ſo, daß das äußerliche Seyn nicht mehr ſelbſtſtändig iſt, ſondern herabgeſetzt, nur Zeichen zu ſeyn vom inwohnenden Geiſt, nur dieſen an ſich erſcheinen zu machen.

Sie ſind von menſchlicher Phantaſie gemacht oder plaſtiſche Gottheiten, von Menſchenhänden gebildet: ſie entſtehen ſo auf endliche Weiſe, vom Dichter, von der Muſe producirt. Dieſe Endlichkeit haben ſie, weil ſie ihrem Gehalt nach zugleich endlich ſind, dieſe ein Auseinanderfallen, die Beſonderheit der geiſtigen Mächte iſt. Dieſe Endlichkeit des Inhalts iſt die Beſtimmung und Folge davon, daß ſie entſtehen als Produkte der Menſchen.

Weder iſt hier das Göttliche mit dem reinen Denken gefaßt, noch im reinen Geiſt: es iſt Wahrheit in dieſer Vernünftigkeit, daß dieſes nur ein das Geiſtige Manifeſtirendes iſt. Es wird auch nicht aufgefaßt mit äußerlichem Verſtand, abſtrakten Kategorien des Verſtandes, dieſe machen die Proſa aus. Dieſe Götter ſind von Menſchen erfunden, nicht ihrem an und für ſich vernünftigen Inhalt nach, aber ſie, wie ſie Götter ſind.

Herodot ſagt: Homer und Heſiod haben den Griechen ihre Götter gemacht, d. h. jeder Prieſter, alte, erfahrene Mann.

Wie die Griechen das Rauſchen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, iſt Neſtor aufgetreten: das ſey Thetis, die Theil nehme. So Kalchas bei der Peſt ſagt, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan. Dieſe Auslegung heißt eben: es geſtalten, die Geſtalt des Thuns eines Gottes geben; ebenſo dem Inneren. Pallas hemmt den Achill, dieſe innere Be-

ſonnenheit, Hemmung des Zorns ſpricht der Dichter als Pallas aus.

Dieſe Götter ſind geiſtige Mächte, aber der Geiſt iſt zerſplittert in ſeine Beſonderheiten, es ſind viele geiſtige Mächte, es iſt ſomit hier Vielgötterei: dieß iſt die Seite der Endlichkeit. Die eine Seite der Endlichkeit iſt die, daß die Freiheit noch den Anklang der Natürlichkeit hat, das zweite Moment der Endlichkeit iſt ſo eben bemerkt worden.

Die vielen Mächte ſind für den Menſchen; ſie ſind die abſoluten Weſenheiten ſeines Geiſtes, damit ſind ſie verſchieden von ſeiner veränderlichen Individualität; ſie ſind aber vorgeſtellt; ſomit tritt eine weitere Form der Endlichkeit ein, welche in die Weiſe des Vorſtellens fällt. Die Freiheit iſt hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geiſtigen Weſenheiten ſind noch nicht gedacht; wäre der Menſch denkend, ſo gäbe es nur Einen Gott für ihn; aber die Gottheit fällt hier nur in die Vorſtellung, welche nicht die Grundlage des reinen Denkens iſt. Erſt die Religion der abſoluten Wahrheit hat das Denken zur reinen Grundlage. Die griechiſchen Götter ſind für die Phantaſie: der Menſch findet dieſe Weſenheiten nicht als vorhandene Naturgeſtalten vor, ſondern er bringt ſie für die Vorſtellung hervor: dieß Hervorbringen iſt die Phantaſie überhaupt. Die Göttergeſtalten gehen aus der menſchlichen Phantaſie hervor im Gegenſatz gegen das Vorhandene, ſie gehen aber als weſentliche Geſtalten hervor; es iſt ein Sinnliches darin enthalten, aber dieſes zur Angemeſſenheit mit dem Geiſtigen erhoben durch die Schönheit. Die griechiſche Religion iſt die Religion der Schönheit. In den griechiſchen Göttern iſt eine geiſtige Grundlage, indem ſie aber gegenſtändlich vorgeſtellt ſind, ſo kommt ein Naturelement herein: ſie haben das Natürliche in ihrer Manifeſtation; ſie ſind gemacht, gedichtet (Zuſammenhang zwiſchen Denken und Dichten), nicht erdichtet: dieſes Produkt iſt aber als das Weſentliche gewußt, es iſt ein Geiſtiges, das

nicht durch das Natürliche verkümmert iſt, ſondern dieſes hat ſelbſt nur die Bedeutung des Geiſtigen, indem es ſchön iſt. — Die Manifeſtation fällt hier auf die ſubjektive Seite, ſie iſt endlich: der Gott iſt ſo ein von Menſchen Gemachtes. Dichter, Bildhauer und Maler gaben den Griechen zu erkennen, welches ihre Götter ſeyen. Im Zeus des Phidias ſchauten die Griechen ihren Gott an. Was für die Phantaſie manifeſtirt und hingeſtellt wird, iſt die Geſtalt eines Gedankens. Dadurch iſt die griechiſche Religion die Religion der Schönheit. Zur Schönheit gehört das Bewußtſeyn der freien Geiſtigkeit, wenn auch der Inhalt ein beſchränkter und endlicher iſt. Für die freie Geiſtigkeit nun iſt keine andere Manifeſtation, wenn dieſe nämlich ſinnlich iſt, als die menſchliche. Das iſt die Geſtalt des Geiſtes, der Daſeyn hat; inſofern er natürliches, ſinnliches Daſeyn hat, iſt dieß die einzige Weiſe, in der er ſie hat. Aber nicht, daß der Geiſt ein Sinnliches, Materielles iſt, ſondern die Weiſe ſeiner Unmittelbarkeit, Realität, ſein Seyn für Anderes, ſein Angeſchautwerden iſt in menſchlicher Geſtalt.

Dieß hat man den Griechen übel genommen. Ein alter Philoſoph ſagt: wenn die Löwen Götter hätten, ſo hätten ſie ſich dieſe als Löwen vorgeſtellt.

Es iſt nicht, weil das ihre Geſtalt ſey, als ob damit die Sache erſchöpft wäre, ſondern ſie thun recht daran, weil dieß die einzige Geſtalt iſt, in der der Geiſt exiſtirt. Das iſt nicht ein Zufälliges. Der Zuſammenhang iſt vielmehr ein nothwendiger. In thieriſchen Geſtalten giebt der Geiſt ſich nicht ſeine Exiſtenz. Der Phyſiologie käme es eigentlich zu, den menſchlichen Organismus, die menſchliche Geſtalt als einzig wahrhaft für den Geiſt zu erkennen; ſie hat aber in dieſer Hinſicht noch wenig gethan. In der Seelenwanderung nimmt man an, wie Ariſtoteles bezeichnet hat, daß die Seele des Menſchen und die Organiſation ſeiner Leiblichkeit zufällig geſetzt ſey. Die Organiſation des Menſchen iſt nur die Geſtalt des Geiſtigen.

Dieſe Geſtalt iſt die ideale: vor den Griechen iſt keine wahrhafte Idealität geweſen, weder bei den Indiern, noch bei den Vorderaſiaten, noch bei den Aegyptiern. Dieſe griechiſche Idealität hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunſt der chriſtlichen Religion iſt zwar ſchön: aber die Idealität iſt in ihr nicht das letzte Princip. Der reine abſolute Geiſt iſt in der griechiſchen Religion noch nicht im Geiſt und in der Wahrheit erkannt. Darum iſt es nicht der Fall, daß das Erſcheinen, die Seite des Daſeyns, fortgeht bis zur unmittelbaren Wirklichkeit, Gegenwart als dieſer, d. h. als dieſer Menſch. Die wahrhafteſte, eigenthümlichſte Geſtalt iſt nothwendig die, daß der abſolut für ſich ſeyende Geiſt fortgeht, als einzelnes empiriſches Selbſtbewußtſeyn ſich zu zeigen. Hier iſt dieſe Beſtimmung noch nicht vorhanden, es iſt ein Moment in der Erſcheinung vorhanden, das aber nicht bis zum ſinnlichen Dieſen fortgeht. Dieſe Seite iſt alſo eine von Menſchen gemachte, und ſo, daß dieß Gemachte, worin die Göttlichkeit erſcheint, eine ſinnliche Seite hat. Sie wird nothwendig angemeſſen geſchaffen dem Inhalt, der Göttlichkeit, die darin ausgedrückt werden ſoll. Die Geſtalt ſoll das Göttliche vorſtellen, und hat noch die Weichheit, dem Inhalte ganz angemeſſen gemacht zu werden. Erſt wenn die Beſonderung in Gott zur äußerſten Grenze geht, als Menſch in dieſer Geſtalt, als unmittelbares Bewußtſeyn hervortritt, dann iſt ſo zu ſagen dieſe Sinnlichkeit, Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelaſſen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit kommt an dem Gotte zum Vorſchein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht dieſe Geſtalt, es hält ſich getreu ſeinem Inhalte. Der Gott iſt hier wohl das beſondere göttliche Selbſt, eine geiſtige, allgemeine Macht. Aber dieſe Macht kommt von der Natürlichkeit her, die ſie als geſetzte hat; deshalb muß ſie ſelbſt noch zu ihrem Elemente die Geſtaltung des Natürlichen haben und zur Erſcheinung muß kommen, daß eben das Natürliche die Weiſe des Ausdrucks des Göttlichen iſt.

Der Gott erſcheint im Stein; das Sinnliche hält ſich noch für das Angemeſſene, für den Ausdruck des Gottes, als Gottes. Erſt wenn der Gott ſelbſt als dieſer Einzelne erſcheint, offenbarend: der Geiſt, das ſubjektive Wiſſen vom Geiſt als Geiſt, ſey die wahrhafte Erſcheinung des Gottes, dann erſt wird die Sinnlichkeit frei, d. h. ſie iſt nicht mehr dem Gott vermählt, ſondern zeigt ſich ſeiner Geſtalt als unangemeſſen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit, wird ans Kreuz geſchlagen. Der Geiſt, als Allgemeines, die Gemeinde iſt der Boden für die Erſcheinung Gottes; die Erſcheinung iſt abſolut, ihr Element der Geiſt ſelbſt.

Die Geſtalt nun, in der das Sinnliche auf unſerer Stufe das Göttliche ausdrückt, iſt die menſchliche Geſtalt. Es giebt keine andere leibliche Geſtalt, die die Verſinnlichung des Geiſtigen wäre, aber ſie iſt nicht die eines empiriſchen Menſchen, die zugleich der Zufälligkeit des Daſeyns angehört, die unmittelbar Wirklichkeit an ſich ausdrückt. Die Poeſie zwar iſt auch eine vergeiſtigte Erſcheinung, aber doch hat ſie zu ihrem Material noch den Ton, die zwar ſich aufhebende Materialität, aber dennoch Ton, Gebehrde, Maske u. ſ. f. überhaupt Sinnliches iſt die Exiſtenz des Gottes, nicht der ſich ſelbſt wiſſende Geiſt. Sie iſt ſo ein Ideal, weſentlich ſchöne Geſtalt, dieſe iſt Ausdruck des geiſtigen Charakters, die beſtimmte Vorſtellung vom Geiſtigen, die der Bildner hat und ausdrückt. Die Geſtalt in dieſem ſinnlichen Stoffe iſt die menſchliche, denn der Gott iſt durch den Menſchen geſetzt. Aber dieß Geſetztſeyn iſt durch die Aufhebung des einzelnen Selbſtes vermittelt; die Geſtalt daher iſt nicht die des einzelnen Menſchen, als ſolchen, ſondern die allgemeine, die weſentliche, ſchöne und in dieſer Weiſe Ausdruck des geiſtigen Charakters.

Die griechiſchen Götter ſind anthropopathiſch, d. h. ſie haben die Beſtimmungen der Endlichkeit überhaupt an ihnen, ſelbſt als Unmoraliſches, welches etwa in höheren Mythen ſeinen

Urſprung haben mag: der Hauptfehler aber iſt nicht der, daß zu viel Anthropopathiſches in den griechiſchen Göttern wäre, ſondern einer Seits iſt noch zu wenig darin; es iſt noch zu wenig Menſchliches in Gott. Es muß der Menſch als dieſer Menſch in Gott, im Göttlichen gefaßt werden; aber nur als Moment, als eine der Perſonen Gottes, ſo daß dieſer exiſtirende, wirkliche Menſch in Gott geſetzt iſt, aber als in die Unendlichkeit aufgenommen und dieß nur vermittelſt eines Proceſſes, indem er als dieſer einzelne, exiſtirende, ſinnliche Menſch aufgehoben iſt. Das jüdiſche Gebot: „Du ſollſt dir kein Bild machen von Gott,“ bezieht ſich darauf, daß Gott weſentlich für den Gedanken iſt; das andere Moment des göttlichen Lebens iſt aber die Entäußerung ſeiner zur menſchlichen Geſtalt, ſo daß dieſe darin iſt als Manifeſtation, die aber ſelbſt nur eine Seite iſt und weſentlich in den Einen, der erſt ſo für den Gedanken als Geiſt iſt, zurückgenommen. Die geiſtige Freiheit iſt noch nicht in der Unendlichkeit zum Bewußtſeyn gekommen. — Goethe ſagt: die Bedeutſamkeit iſt es, die den Charakter der klaſſiſchen Kunſtwerke ausdrückt, d. h. daß er in allen die Geſtalt, den beſtimmten Charakter ausdrückt. An der Geſtalt des empiriſchen Menſchen iſt nicht dieſe Bedeutſamkeit, ſondern auch Zufälligkeit, Einwirkung des Natürlichen, Zufälligen, es ſind Formen, die nicht bloß bedeutſam ſind in Hinſicht des Geiſtes und nicht bloß ausdrücken die ſubſtantielle Geiſtigkeit, die Grundlage des göttlichen Begriffs.

Die Weiſe, wie ſo der Gott iſt, iſt alſo die ſchöne von den Griechen hervorgebrachte Geſtalt, dieſe macht das Organ des Verſtehens der Welt aus.

Wir erklären Begebenheiten, Naturbegebenheiten, geben den Grund, die Urſache davon an, dieß iſt etwa eine Kraft, ein Inneres, eine Abſtraktion der Reflexion. Hier iſt nicht ſo ein Abſtraktum. So ein Weſen in Verſtandes-Kategorien ausgedrückt, proſaiſches Verſtehen iſt hier nicht die Geſtalt deſſen,

woraus erklärt wird, ſondern es iſt die ſchöne Geſtalt. Bei den Griechen iſt alles in dieſe Geſtalt gebracht. So entſtanden die hunderttauſend anmuthigen Geſchichten, die den Grund von dieſem und jenem ausmachen ſollen, die unendliche Menge der Fabeln der Griechen. Es ſind Phantaſiegeſtalten, die die Begebenheiten erklären. Beim Homer z. B. Achill will ſein Schwerdt ziehen, er faßt ſich aber. Neſtor, Kalchas der Prieſter, oder der Dichter ſelbſt erklärt, Athene habe ihn zurückgehalten. Das Hervorbringende iſt ſo immer ein Schönes, Anmuthiges. Dieß iſt die Grundbeſtimmung in der objektiven Weiſe des Gottes und der Götter, theils ihrem Inhalt nach, theils wie er ſich nach außen kehrt gegen das endliche Selbſtbewußtſeyn.

C. Der Kultus.

Dieſer iſt etwas ſehr Weitſchichtiges. Der Kultus iſt nach ſeiner Beſtimmung, daß das empiriſche Bewußtſeyn ſich erhebt, der Menſch ſich das Bewußtſeyn, Gefühl giebt der Einwohnung des Göttlichen in ihm, ſeiner Einheit mit dem Göttlichen. Iſt das Kunſtwerk das ſich Offenbaren des Gottes und der Produktivität des Menſchen als Setzen dieſer Offenbarung durch Aufhebung ſeines beſonderen Wiſſens und Wollens, ſo liegt im Kunſtwerk anderer Seits ebenſo das Aufgehobenſeyn des Menſchen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen dieſes Anſichſeyns des Kunſtwerks iſt der Kultus, er daher iſt das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objektivität des Gottes gegen das ſubjektive Wiſſen aufgehoben und die Identität beider vorgeſtellt wird. Dadurch alſo iſt das äußerliche göttliche Daſeyn als ein Getrenntſeyn vom Daſeyn im ſubjektiven Geiſt aufgehoben und ſomit Gott in die Subjektivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieſes Kultus iſt, daß das Subjekt ein weſentlich affirmatives Verhältniß zu ſeinem Gott hat.

Es gehört zum Kultus das Anerkennen, die Verehrung dieſer ſubſtantiellen Mächte, des weſentlichen Gehalts des natürlichen und geiſtigen Univerſums, dieſelben entnommen der Zufäl-

ligkeit, wie dieſe weſentlich geltenden geiſtigen Mächte im empiriſchen Bewußtſeyn vorhanden ſind.

Dieſe Mächte aber ſind zugleich das eigene Sittliche des Menſchen, die Vernunft der Freiheit, die ſittlichen Beſtimmungen des Menſchen. Darin liegt es, daß er dem Inhalt nach dieſes affirmative Verhältniß zu ſeinen Göttern hat: dieß Subſtantielle, das als Gott verehrt wird, iſt zugleich die eigene Weſentlichkeit des Menſchen.

Die Momente des Kultus ſind a. die Geſinnung. Die Götter ſind anerkannt, geehrt, ſie ſind die ſubſtantiellen Mächte, der weſentliche Gehalt des natürlichen und geiſtigen Univerſums, das Allgemeine. Dieß erkennt der Menſch an, weil er denkendes Bewußtſeyn iſt, alſo die Welt nicht mehr für ihn vorhanden iſt auf äußerliche, zufällige Weiſe, ſondern auf wahre Weiſe, die allgemeinen Mächte erkennt er an. Wir verehren ſo die Pflicht, Gerechtigkeit, Wiſſenſchaft, politiſches Leben, Staatsleben, Familienverhältniſſe; dieſe ſind das wahrhafte, ſie ſind das innere Band, das die Welt zuſammenhält, das Subſtantielle, worin das Andere beſteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit, Selbſtſtändigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieſer Inhalt iſt ebenſo das Objektive im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für ſich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objektiven Sinn, ſondern auch in der Subjektivität. Der Gehalt dieſer Mächte iſt das eigene Sittliche der Menſchen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Subſtantialität und Weſentlichkeit.

Dieſe Religion iſt eine Religion der Menſchlichkeit, d. h. der konkrete Menſch iſt nach dem, was er iſt, nach ſeinen Bedürfniſſen, Neigungen, Leidenſchaften, Gewohnheiten, nach ſeinen ſittlichen und politiſchen Beſtimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und weſentlich iſt, ſich gegenwärtig in ſeinen Göttern. Oder es hat ſein Gott dieſen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menſchen iſt. Dieſe Menſchlichkeit

der Götter iſt das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Beſtehende iſt. In dieſer Religion iſt nichts unverſtändlich, nichts unbegreiflich, es iſt kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menſchen nicht bekannt iſt, den er in ſich ſelbſt nicht finde, nicht wiſſe.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, iſt ſeine eigene Gewohnheit. Athene iſt der Geiſt dieſes Volks, nicht ein äußerlicher Geiſt, Schutzgeiſt, ſondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geiſt, der als Pallas vorgeſtellt wird nach ſeinem Weſentlichen.

Die Erinnyen ſind nicht die Furien äußerlich vorgeſtellt, ſondern es iſt die eigene That des Menſchen und das Bewußtſeyn, was ihn plagt, peinigt, inſofern er dieſe That als Böſes in ihm weiß. Die Erinnye iſt nicht nur äußerliche Furie, die den Muttermörder Oreſtes verfolgt, ſondern der Geiſt des Muttermords ſchwingt über ihm ſeine Fackel. Die Erinnyen ſind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das iſt nicht ein Euphemismus, ſondern ſie ſind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm ſelbſt: es iſt das, was wir Gewiſſen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos ſagt Oedip zu ſeinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe iſt ſo nicht nur das Objektive, der Gott, ſondern auch als Macht die ſubjektive Empfindung des Menſchen. Anakreon beſchreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, ſagt er, will jetzt lieben; ſchon längſt gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harniſch und Lanze widerſtand ich. Eros verſchloß ſich, doch dann ſchwang er ſich ſelbſt mir ins Herz. Was hilfts da, ſo ſchließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf iſt mitten in mir. In dieſer Anerkennung und Verehrung iſt alſo das Subjekt ſchlechthin bei ſich; die Götter ſind ſein eigenes Pathos. Das Wiſſen von

den Göttern iſt kein Wiſſen nur von ihnen als Abſtraktionen jenſeits der Wirklichkeit, ſondern es iſt ein Wiſſen zugleich von der konkreten objektiven Subjektivität des Menſchen ſelbſt: denn die Götter ſind ebenſo in ihm. Da iſt nicht dieſes negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjekts, wenn es das höchſte iſt, nur dieſe Aufopferung, Negation iſt ſeines Bewußtſeyns. Die Mächte ſind Menſchen freundlich und hold, ſie wohnen in ihrer eigenen Bruſt; er verwirklichet ſie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die ſeinige. Der Hauch der Freiheit durchweht dieſe ganze Welt und macht die Grundbeſtimmung für dieſe Geſinnung aus.

Das Subjekt iſt in dieſem Kultus frei und das macht ſeine Heiterkeit aus. In dieſem Kultus wird dem Gott Ehre angethan, aber dieſe Ehre wird zur eigenen, daß der Menſch eben das Bewußtſeyn ſeines affirmativen Verhältniſſes, ſeiner Einheit mit dem Göttlichen an ihm ſelbſt zeigt, daß es ſich im Menſchen geltend macht; der Menſch feiert da ſeine eigene Subjektivität.

Inſofern aber der Gott eine nur äußerliche, natürliche Seite hat, ſo hat dieſe Vereinung weitere Modifikationen. Bakchos und Demeter, Wein und Brodt ſind dem Menſchen äußerlich; die Art, ſich identiſch damit zu machen, iſt, ſie zu verzehren, ſie ſich zu aſſimiliren. Dieſes Einzelne, die Gaben der Götter bleiben doch zugleich außer dieſer Naturmacht.

Dieſe Naturkräfte, Produktivitäten ſind ferner auch geiſtige Weſenheiten: Bakchus und Ceres ſind die myſtiſchen Gottheiten. Ceres iſt Stifterin des Ackerbaues, Eigenthums, der Ehe: überhaupt ſind Beide die Vorſteher der Myſterien.

An den Feſten, wo der Gott geehrt wird, zeigt der Menſch ſich ſelbſt, er läßt an ihm ſelbſt das Göttliche ſehen in ſeiner Fröhlichkeit, Heiterkeit, im Aufzeigen ſeiner Geſchicklichkeit und Schönheit. Die Produkte der Kunſt gehören zu dieſen Feſten, ſo, daß er ſie als göttlichen Inhalts betrachtet, zugleich als ſeine

Geübtheit, Geſchicklichkeit. Am Feſte der Pallas war ein großer Aufzug, dieſe Pallas iſt das Volk ſelbſt, das Volk iſt der belebte Geiſt ſelbſt, dieſe Athene, die ihrer ſelbſt genießt.

Außer dieſem Inhalt, dieſem Mittelpunkt der Götter, ſehen wir 2. auch das Extrem der Nothwendigkeit. Die Geſinnung der Nothwendigkeit iſt dieſe Ruhe, die ſich in der Stille hält, in dieſer Freiheit, die aber noch eine abſtrakte iſt; inſofern iſt es eine Flucht, aber es iſt zugleich die Freiheit, inſofern der Menſch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtſeyn der Unabhängigkeit hat, iſt äußerlich wohl unterlegen, aber nicht beſiegt, überwunden.

Außer dieſem Verhältniß zur einfachen Nothwendigkeit iſt im Bewußtſeyn des Göttlichen und ſeiner Beziehung auf den Menſchen und umgekehrt eine andere Seite, dieſe: daß auch vom Göttlichen gewußt wird, daß es Theil hat am Loos des Endlichen, an der abſtrakten Nothwendigkeit des Endlichen.

Es giebt ſo auch noch eine Geſinnung, die ſich auf die Nothwendigkeit bezieht und es ſteht der Heiterkeit der erſten Seite dieſe Trauer der anderen Seite gegenüber. Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, ſie bezieht ſich nur auf das Beſondere der Individualität, inſofern eine Kolliſion der geiſtigen Macht möglich iſt, inſofern die Beſonderheit, die Begebenheiten der Zufälligkeit unterworfen ſind. Nach dieſer Seite werden ſie von der Nothwendigkeit berührt und ſind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen ſind insbeſondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragiſch, die ſich erheben über den ſittlichen Zuſtand, die etwas Beſonderes für ſich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterſchieden ſind, ſie haben ein Intereſſe, das über den ruhigen Zuſtand des Waltens, der Regung des Gottes geht; ſie ſind, die eigenthümlich wollen und handeln, ſie ſtehen über dem Chor, dem ruhigen, ſtätigen, unentzweiten ſittlichen Verlauf. Dieſer iſt dem Schickſal entnommen, bleibt in dem

gewöhnlichen Lebenskreis beſchränkt und erregt keine der feindlichen Mächte. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Beſonderheit, es iſt dem gemeinen Looſe der Sterblichen ausgeſetzt, zu ſterben, Unglück 2c. zu haben, aber ſolcher Ausgang iſt das gemeine Loos ſterblicher Menſchen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, ſtirbt, iſt in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über ſeinen frühen Tod, auch ſein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber einen Griechen, einen Achill kann es wohl traurig machen, aber nur momentan, es iſt ſo, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß iſt die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit ſetzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu ſie ſich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein ſolcher Zweck nicht erfüllt wird; ſo nimmt der moderne Menſch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth ſinken zu laſſen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er ſich ſonſt zum Zweck machen könnte, er giebt ſeine übrige Beſtimmung auf, zerſtört, um ſich zu rächen, ſeinen eigenen Muth, ſeine Thätigkeit, die Zwecke des Schickſals, die er ſonſt noch erreichen könnte. Dieß iſt die Verdrießlichkeit, ſie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, ſondern die Trauer über das Nothwendige iſt nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als abſolut, als weſentlich vorausgeſetzt, der gewährt werden ſoll, die Trauer iſt deshalb ergebene Trauer. Es iſt einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in ſich ſelbſt die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein abſoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei ſich ſelbſt, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es iſt ſo, ſo hat es ſich in die Abſtraktion zurückgezogen und nicht dieſem ſein Seyn entgegengeſtellt. Die Befreiung iſt die Identität des

ſubjektiven Willens mit dem, was iſt, das Subjekt iſt frei, aber nur auf abſtrakte Weiſe.

Die Heroen bringen Aenderung hervor und ſo, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich intereſſante Entzweiung für den Geiſt iſt, daß es die ſittlichen Mächte ſelbſt ſind, die als entzweit, in Kolliſion gerathend erſcheinen.

Die Auflöſung dieſer Kolliſion iſt, daß die ſittlichen Mächte, die nach ihrer Einſeitigkeit in Kolliſion ſind, ſich der Einſeitigkeit des ſelbſtſtändigen Geltens abthun, und die Erſcheinung dieſes Abthuns der Einſeitigkeit iſt, daß die Individuen, die ſich zur Verwirklichung einer einzelnen ſittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum iſt das Begriffloſe, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abſtraktion verſchwinden: in der Tragödie dagegen iſt das Schickſal innerhalb eines Kreiſes ſittlicher Gerechtigkeit. Am erhabenſten finden wir das in den Sophokleiſchen Tragödien. Es wird daſelbſt vom Schickſal und von der Nothwendigkeit geſprochen; das Schickſal der Individuen iſt als etwas Unbegreifliches dargeſtellt, aber die Nothwendigkeit iſt nicht eine blinde, ſondern ſie iſt erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben ſind jene Tragödien die unſterblichen Geiſteswerke des ſittlichen Verſtehens und Begreifens. Das blinde Schickſal iſt etwas Unbefriedigendes. In dieſen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plaſtiſche Weiſe wird die Kolliſion ſittlicher Mächte gegen einander dargeſtellt in dem abſoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Geſetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Kolliſion. Kreon iſt nicht ein Tyrann, ſondern ebenſo eine ſittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Geſetz des Staats, die Auktorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieſer beiden Seiten verwirklicht nur die eine der-

ſelben, hat nur die eine derſelben zum Inhalt, das iſt die Einſeitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit iſt, daß Beide Unrecht erlangen, weil ſie einſeitig ſind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben ſie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es iſt nur die Einſeitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Der Schluß der Tragödie iſt die Verſöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, ſich zu erfüllen; es iſt die Gerechtigkeit, die auf ſolche Weiſe befriedigt wird mit dem Spruch: es iſt nichts, was nicht Zeus iſt, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier iſt eine rührende Nothwendigkeit, die aber vollkommen ſittlich iſt; das erlittene Unglück iſt vollkommen klar; hier iſt nichts Blindes, Bewußtloſes. Zu ſolcher Klarheit iſt Griechenland auf ſeiner höchſten Bildungsſtufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöſtes, indem das Höhere nicht als die unendliche geiſtige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin.

Die höhere Verſöhnung wäre, daß im Subjekt die Geſinnung der Einſeitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtſeyn ſeines Unrechts und daß es ſich in ſeinem Gemüth ſeines Unrechts abthut. Dieſe ſeine Schuld, Einſeitigkeit zu erkennen und ſich derſelben abzuthun, iſt aber nicht in dieſer Sphäre einheimiſch. Dieſes Höhere macht überflüſſig die äußerliche Beſtrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieſer Verſöhnung treten allerdings auch ein, aber dieſe innere Umkehrung erſcheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erſchlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: dieſe That iſt für ungeſchehen erklärt worden. Es iſt der Geiſt, der das Geſchehene ungeſchehen machen will.

Oreſt in den Eumeniden wird losgeſprochen vom Areopag; hier iſt einer Seits der höchſte Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er ſeinem Vater Recht verſchafft. Er war

Oberhaupt der Familie und auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenſo vollkommene, weſentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Losſprechen heißt eben dieß: Etwas ungeſchehen machen.

Oedipus Koloneus ſpielt an die Verſöhnung und näher an die chriſtliche Vorſtellung der Verſöhnung an, er kommt bei den Göttern zu Ehren, die Götter berufen ihn zu ſich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorſtellung der Verſöhnung bei uns höher iſt, das Bewußtſeyn, daß im Inneren dieſe Umkehrung geſchehen kann, wodurch das Geſchehene ungeſchehen gemacht wird.

Der Menſch, der ſich bekehrt, ſeine Einſeitigkeit aufgiebt, hat ſie ausgerottet in ſich, ſeinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es iſt unſerem Gefühl entſprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die verſöhnend ſind. — Das iſt das Verhältniß zur Nothwendigkeit.

3. Das Verhältniß zu dem Extrem der Zufälligkeit, zur Einzelnheit, die wir auch an dieſen göttlichen Weſen ſelbſt herumſpielen ſehen, iſt auch am Menſchen vorhanden und kommt zur Frage. Dieſes Einzelne iſt zufällige Subjektivität, und der Menſch auf der Stufe dieſer Religion iſt noch nicht frei, noch nicht allgemeines Selbſtbewußtſeyn, wohl Selbſtbewußtſeyn der Sittlichkeit; aber die Subſtanz überhaupt, und die ſittliche Subſtanz iſt noch nicht die in ſich allgemeine Subjektivität.

Das, was der Menſch zu thun hat in Anſehung des Zufälligen, fällt außerhalb der ſittlichen Pflicht; dieß Zufällige, weil Gott noch nicht als abſolute Subjektivität beſtimmt iſt, iſt noch nicht in die Hand einer Vorſehung gelegt, ſondern in die des Schickſals. Damit weiß ſich der Menſch nicht als frei, er iſt nicht die entſchließende Subjektivität.

Damit hängt zuſammen, daß er die Entſchließung von Außen her ſich geben läßt. Dahin fällt dieſe Seite der Religion,

welche das Orakel heißt. Dieſe haben einen natürlichen Anfang, ſind äußerliche Beſtimmungen für den Menſchen, und die Manifeſtation iſt irgend eine äußere, natürliche Veränderung, Geräuſch durch Säuſeln der Blätter, Töne.

Bei Orakeln wurden keine artikulirten Antworten gegeben: in Delphi war es der Wind, der aus der Schlucht hervorging, ein Sauſen hervorbrachte. Anderer Seits ſind es Geſichte, das Befragen der Opferthiere, zufällige Aeußerlichkeiten, die einen natürlichen Anfang haben, oder Aeußerlichkeiten als ſolche ſind — die der Menſch braucht, um entſchloſſen zu ſeyn.

Der freie Grieche iſt nicht frei, wie wir im Selbſtbewußtſeyn. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern will, der Staat, der eine Kolonie ausſchickt, fragt das Orakel; dieſe Demokratie hatte noch nicht dieſe Kraft, Energie des Selbſtbewußtſeyns, daß das Volk ſich beſtimmt, entſchließt.

Sokrates erſt hat die eigene Willensentſcheidung geltend gemacht. Sein δαιμόνιον iſt nichts anderes, als dieß. Er ſagt von ihm, es habe ihm nur geſagt, was gut ſey und zwar bei ganz äußerlichen, zufälligen Umſtänden. Es hat ihm keine Wahrheiten geoffenbart, ſondern ihm nur die Entſcheidung in Einzelnheiten des Handelns gegeben. Hier iſt das Fatum der ſubjektive Wille, der Entſchluß.

b. Der Kultus als Dienſt.

Er betrifft das Verhalten des konkreten Bewußtſeyns zu ſeinem beſtimmten konkreten Gegenſtand, die Vorſtellung eines Gegenüberſtehens, Gegenübergeſtelltſeyns Beider. Der Gottesdienſt iſt ſo eine Wechſelſeitigkeit des Gebens und Empfangens. Gott giebt, das Endliche empfängt, die Geſinnung iſt hier die Form der inneren Vermittelung, des inneren Verhaltens. Der äußere Gottesdienſt hat ſo den Werth des äußeren Verhaltens. Hierbei iſt mehreres zu unterſcheiden.

1. Die Vereinigung der Gegenüberſtehenden ſoll hervorgebracht werden, es müſſen ſich deshalb beide nähern und beide

müſſen ſo ablaſſen von ihrer Selbſtſtändigkeit, die ſie gegen einander haben. Es iſt nicht nur ein Geben von einer Seite geſetzt, ſondern auch das endliche Selbſtbewußtſeyn muß aufgeben, ablaſſen von ſeiner Beſonderheit, dieſe ſcheidet ſie, von der Weiſe ihrer Exiſtenz müſſen beide Theile ablaſſen. Das äußerlichſte Verhältniß beider gegen einander iſt, daß der Gott ein Naturelement in ſich hat und als Selbſtſtändiges gegen das ſubjektive Bewußtſeyn ſtehend iſt, ſein Daſeyn eine äußere natürliche Erſcheinung hat. Der Kultus iſt nicht die Stufe, in der die Vorſtellung des Gottes hervorgebracht wird, ſondern es iſt dieß das unmittelbare Selbſtbewußtſeyn, die Menſchen, wie ſie ſtehen und ſind, ihnen gegenüber erſcheint der Gott, der ein Naturelement in ſich hat in der Weiſe des natürlichen Daſeyns. Bei einem Gott iſt dieß mehr, bei einem Anderen weniger der Fall. In dieſem Verhältniß iſt der Gottesdienſt, einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Weſen in ſich ſind, eine gegen den Menſchen ſelbſtſtändige, weſentliche Naturidee, Naturbeſtimmung, es iſt die Anerkennung ihrer Weſentlichkeit als eigenthümliche, beharrende Macht. Das Andere iſt die Naturmacht, in der die Götter erſcheinen, ſich ſelbſt preis geben, opfern, der Gott opfert ſich ſelbſt, er iſt dieß, ſich hinzugeben an das endliche Bewußtſeyn, ſich von ihm in Beſitz nehmen zu laſſen, ſich ſelbſt zu opfern. Der Menſch nimmt dann das Geopferte in Beſitz, zugleich mit der Anerkennung der Weſentlichkeit, die darin iſt.

Die äußerliche Weiſe iſt zunächſt, daß das Opfer noch nicht verſöhnendes Opfer iſt. Bei den Griechen hat Eſſen und Trinken Opfern geheißen und das Opfer iſt nichts anderes geweſen. Brot und Wein, Ceres und Bakchus haben ſie gegeſſen und getrunken, dieſe Naturmächte ſind anerkannt, beide Götter geben ſich preis und werden von Menſchen verzehrt und der Menſch erkennt darin die Weſentlichkeit an, dieß wird dadurch ausgedrückt, daß er einiges nicht genießt, einige Tropfen Wein

ausgießt, einiges Mehl, die Stirnhaare, das Eingeweide, das Fett, was er nicht gebrauchen kann, verbrennt. Sie umwickelten das Fleiſch mit Fett und verbrannten dieß.

Die Götter geben ſich ſo preis und der Kultus iſt ſo der aſſimilirende Genuß zugleich verbunden mit der Anerkennung der Macht, denn die Götter als Mächte erhalten ſich.

2. Zu bemerken iſt ferner das Verhalten zu den Göttern nach ihrer geiſtigen Seite. Hier iſt das Verhältniß des Subjekts einer Seits wieder die Aſſimilation, den Gott durch ſich gegenwärtig zu machen, ihn zur Erſcheinung an ſich, an dem Subjekt zu bringen; es fehlt jedoch eine Seite, nach welcher der wiſſende Gott ein Jenſeits bleibt und wonach ſich das ſubjektive Bewußtſeyn verhält als ein nur empfangendes, zu demſelben gekommenes. Es iſt das Verhalten zu den Göttern, als ſittlichen, geiſtigen Mächten überhaupt. Dienſt iſt hier freilich ein unpaſſendes Wort, beſonders hier auf dieſer Stufe iſt kein Dienſt, keine Knechtſchaft; die Verehrung der ſubſtantiellen Macht iſt die Anerkennung dieſer Weſenheit der geiſtigen und natürlichen Welt überhaupt, das Vorſtelligmachen derſelben in Feſten, Triumphen, Spielen, Schauſpielen, Geſängen ꝛc., wohin denn die Kunſt gehört. Es wird den Göttern ihre Ehre bewieſen, dieſe beſteht vornehmlich in den genannten Feſten, die Götter werden ſo geehrt. Geehrt wird jemand, inſofern man eine hohe Vorſtellung von ihm hat und dieſe hohe Vorſtellung vorſtellig macht, durch ſein Betragen erſcheinen macht.

Es iſt alſo die Vorſtellung der Anerkennung der Götter, die das Volk zu bezeigen hat, ſo daß es dieſe Vorſtellung des Göttlichen an ihm ſelber erſcheinen läßt in den Produktionen der Kunſt. In der Ehre der Geſänge, Feſte ꝛc. läßt das Subjekt die Vorſtellung des Göttlichen an ſich erſcheinen, hat den Kultus an ihm ſelbſt, d. h. der Menſch zeigt in ſeinen Feſten ſeine Vortrefflichkeit, zeigt von ſich das Beſte, was er hat, das,

wozu er fähig geweſen iſt, ſich zu machen. Der Menſch ſchmückt ſich ſelbſt; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Geſang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Menſch zeigt ſeine geiſtige und körperliche Geſchicklichkeit, ſeine Reichthümer, er ſtellt ſich ſelbſt in der Ehre Gottes dar und genießt damit dieſe Erſcheinung Gottes an dem Individuum ſelbſt. Dieß gehört noch jetzt zu den Feſten. Dieſe allgemeine Beſtimmung kann genügen, daß der Menſch die Vorſtellung der Götter an ihm durch ſich erſcheinen laſſe, daß er ſich auf's vortrefflichſte darſtelle und ſo ſeine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, ſie waren die Geehrteſten des Volks, ſaßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es iſt ſelbſt geſchehen, daß ſie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem ſie ſo das Göttliche an ſich zur Erſcheinung brachten, durch die Geſchicklichkeit, die ſie bewieſen hatten. Auf dieſe Weiſe machen die Individuen das Göttliche an ſich erſcheinen, im Praktiſchen ehren die Individuen die Götter, ſind ſittlich, das was der Willen der Götter iſt, iſt das Sittliche. Im praktiſchen Leben bringen ſie das Göttliche zur Wirklichkeit.

Das athenienſiſche Volk, das am Feſte der Pallas ſeinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geiſt des Volks, dieß Volk iſt der belebte Geiſt, der alle Geſchicklichkeit, That der Athene, an ſich darſtellt. Wenn ſo auf praktiſche Weiſe das Individuum Gott wahrnehmen kann, ſo iſt dieß ein Anderes gegen die theoretiſche Weiſe des Bewußtſeyns.

Der Menſch kann ſich dieſe Göttlichkeit zu der ſeinigen machen, die Gegenwart des Göttlichen kann ihn anfeuern, aber es bleibt ein jenſeitiges Leben zurück, nämlich des Kreiſes der Zufälligkeit innerhalb deſſen, was ihn begrenzt, was ihm widerſteht, was er beſchließen, berathen kann, hier kann der Menſch ſich nicht zum ſubſtantiellen Wiſſen machen. Er kann den Gott

an ſich praktiſch hervorbringen, aber das Wiſſen als göttliches ſteht ihm gegenüber. Innerhalb dieſes Kreiſes iſt das Wiſſen zufällig, es bezieht ſich nicht auf das Ethiſche, wahrhaft Subſtantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats ꝛc. Aber dieß Zufällige weiß er nicht, kann er nicht wiſſen. Es giebt aber auch ein Bedürfniß, das Zufällige zu wiſſen, das in der Stufe des Selbſtbewußtſeyns liegt, wie wir es hier betrachten, der Menſch will gern wiſſen, was für ihn in der Zukunft liegt. Auf das Selbſtbewußtſeyn hat dieß Bedürfniß einen weſentlichen Einfluß, denn das Selbſtbewußtſeyn iſt noch nicht die unendliche Subjektivität in ſich, welche ſich getraut den letzten Entſchluß zu faſſen in Abſicht des Aeußeren, es iſt noch nicht die Subjektivität, die eine abſolute moraliſche Berechtigung in ſich weiß, es iſt nur freie Subjektivität des unendlichen Selbſtbewußtſeyns. Dieß entſchließt ſich, handelt und überläßt das Uebrige Gott, es hat die Kraft, die Gewalt in ſich, den Entſchluß zu faſſen. Hier iſt nicht dieſe unendliche Gewißheit in ſich ſelbſt; daß das Selbſtbewußtſeyn ſie erhält, gehört einer höheren, gehaltvolleren Berechtigung an, nämlich dem Glauben an die Vorſehung, an die abſolute Weisheit, Güte, welcher auch das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches Zweck iſt. Indem nun hier das Individuum noch nicht die Unendlichkeit ſeiner Freiheit gefaßt hat, ſo iſt das Entſchließen etwas, was außer dem Subjekt liegt.

3. Dieſe Seite des Kultus iſt das ſchon betrachtete Orakel. Das letzte Wollen, die letzte Entſchließung, heute zu ſchlagen, zu reiſen, zu heirathen, nimmt das Selbſtbewußtſeyn noch nicht aus ſich ſelbſt, dieß wäre die Entſchließung des Individuums als eines Dieſen, hier hat es als ſolches noch nicht dieſen Werth, dieſe Berechtigung, iſt noch nicht als unendliche Subjektivität an ihm ſelbſt geſetzt. Dieß iſt ein Punkt, der bei der griechiſchen Freiheit in Betracht zu ziehen iſt. Das Individuum, welches dieß oder jenes unternehmen will, befragt das Orakel, aber auch der Feldherr, der Staat ſelbſt holt ſich die

letzte Beſtimmung von außen her. Irgend eine äußere Erſcheinung wurde erfordert, die entſcheidet, ein Ton, Klang, eine Stimme. Die Alten ſagten: die Stimmen der Dämonen ſind unartikulirt. So waren denn auch die Orakel, beſonders das Rauſchen von Bäumen, Quellen ꝛc. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes, das durch den Wind zum Tönen gebracht wurde. In Delos rauſchte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausſtrömte, ein Hauptmoment. Später erſt mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raſerei Worte ohne Zuſammenhang ausſtieß, die erſt der Prieſter auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In einer Höhle waren es Geſichte, die der Fragende ſah und ihm gedeutet wurden. In Achaja erzählt Pauſanias, war eine Statue des Mars, dieſer ſagte man die Frage ins Ohr und entfernte ſich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erſte Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zuſammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs ꝛc. und mehrere ſolche bloße Aeußerlichkeiten. Man ſchlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entſcheidung, das äußerliche und die Erklärung. Nach dieſer Seite erhielt das Bewußtſeyn ſich nur empfangend, wie es im vorhergehenden die Götter an ſich erſcheinen machte. Die Orakel, als konkreter Ausſpruch des Gottes, ſind doppelſinnig. Nach ihnen handelt der Menſch, indem er ſich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Menſch geräth in Kolliſion. Die Orakel ſind dieß, daß der Menſch ſich als unwiſſend, den Gott als wiſſend ſetzt; unwiſſend nimmt der Menſch den Spruch des wiſſenden Gottes

auf. Er iſt ſomit nicht Wiſſen des Offenbaren, ſondern Nichtwiſſen deſſelben. Er handelt nicht wiſſend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Beſtimmtheit nicht in ſich hat und ſo, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelſinnig ſeyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, ſo ſind Beide Feinde, „der Feind.“ Die Offenbarung des Göttlichen iſt allgemein und muß allgemein ſeyn; der Menſch deutet ſie als unwiſſend; er handelt danach; die That iſt die ſeinige; ſo weiß er ſich als ſchuldig. Der Vogelflug, das Rauſchen der Eichen ſind allgemeine Zeichen. Auf die beſtimmte Frage giebt der Gott der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als ſolches iſt der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber iſt unbeſtimmt, iſt doppelſinnig: denn es enthält beide Seiten.

c. Das erſte im Kultus war die Geſinnung, das zweite der Kultus als Dienſt, das konkrete Verhältniß, wo aber die Negativität als ſolche noch nicht aufgetreten iſt. Der dritte Gottesdienſt iſt der erſte, innere, näher der Gottesdienſt der Verſöhnung genannt. Die Götter ſollen an der Seele, dem Subjekt realiſirt werden, welches vorausgeſetzt iſt als entfremdet, negativ beſtimmt iſt gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weiſe geſchehen, wie in der vorhergehenden Form, ſondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was ſonſt als feſt und ſelbſtſtändig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwiſchen beiden Seiten aufzuheben, iſt in gedoppelter Art. Erſtens iſt nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geiſt, das zweite Negative iſt dann ein Unglück überhaupt und beſonders drittens ein moraliſches Unglück oder Verbrechen, die höchſte Entfremdung des ſubjektiven Selbſtbewußtſeyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele iſt nicht, wie ſie ſeyn ſoll, ſie ſoll freier Geiſt ſeyn, Geiſt iſt erſt die Seele durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben, dieß ſich Unterwerfen unter das Sittliche und ferner das Angewöhnen daran, daß das Sittliche, Geiſtige zweite Natur des Individuums wird, iſt überhaupt Werk der Erziehung, Werk der Bildung. Dieſe Rekonſtruktion des Menſchen muß auf dieſem Standpunkt zum Bewußtſeyn kommen, ſo daß dieſe Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Es iſt der Standpunkt ſelbſtbewußter Freiheit. Wenn dieſe Bildung und Umkehrung als weſentliche Momente und als weſentlich Lebendiges vorgeſtellt werden, ſo giebt dieß die Vorſtellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anſtalt, in der ſie ihn auf konkrete Weiſe, ſubſtantiell im Leben durchlaufe. Die Seele muß an ihr den Weg durchmachen, muß ergriffen werden von dieſer Anſchauung, muß verzichten auf ihre Natürlichkeit und emporkommen aus dieſer Negation. Dieß ſind die Myſterien, Darſtellungen der Nothwendigkeit dieſes Weges des Geiſtes. Klemens von Alexandrien ſagt: die Myſterien ſeyen voll von lebenden Göttern; die Götter ſterben, werden begraben und auferſtehen. Was der Geiſt überhaupt ſey, wird dargeſtellt und ſo erwuchs der Seele, indem ſie ſich zum Geiſt reinigt, daraus die Gewißheit ihrer Einigkeit mit dem Gott.

Der Menſch als natürliche Seele iſt nicht, wie er ſeyn ſoll, Geiſt iſt er erſt durch die Konverſion; die Anſchauung derſelben iſt der Gegenſtand der Myſterien geweſen, und das Subjekt, indem es dieſe Anſchauung an ſich durchmachte, ſich ihr überließ, ging das Schrecken, die Furcht durch, in die ſein natürliches Weſen zurückflieht und woraus die Freiheit des Geiſtes ſelbſt hervorgeht.

Die Myſterien waren geheim, aber doch bekannt, in die Eleuſiniſchen Myſterien waren alle Athenienſer eingeweiht, ſie waren myſtiſch in einem anderen Sinne, wie die offenbaren Leh-

ren des Chriſtenthums Myſterien genannt worden ſind. Das Innere, das Spekulative iſt das Myſtiſche. Dieſe Lehren waren geheim, dieß war weiter nichts, als daß ſie nicht zum Gegenſtand des Geſchwätzes, der Reflexion, der willkürlichen Phantaſie gemacht werden, nicht dem Organ der Zufälligkeit, der Veränderung anheim fallen durften. Der griechiſche Geiſt überhaupt kommt vom Orient her, den Weg, den er zu durchmachen gehabt hat, ſtellt er ſich in den Myſterien vor. Er ſetzt ſich darin ſein Werden. Man muß nicht glauben, daß tiefe Geheimniſſe dahinter verborgen geweſen ſeyen; wobei die Vorſtellung zu Grunde liegt, daß die Prieſter Betrüger geweſen ſeyen, und ſelbſt etwas Beſſeres gewußt hätten; dieſe Meinung iſt beſonders von Voltaire und anderen Franzoſen aufgeregt worden; aber erſtens kann ein Volk im religiöſen Glauben nicht angelogen und betrogen werden, denn die religiöſe, ewige Wahrheit liegt im Geiſte deſſelben und dann ſind die Prieſter ſelbſt nicht über den Geiſt ihres Volkes hinaus. Aeſchylus ſoll in einer ſeiner Tragödien etwas von den Myſterien verrathen haben, nämlich Ceres ſey die Tochter der Diana: auf ſolches Myſterium iſt weiter kein beſonderes Gewicht zu legen. Das Wenige, was von den Myſterien uns aufbewahrt, iſt am beſten durch die Franzoſen Sainte-Croix und Silveſtre de Sacy zuſammengeſtellt. Allerdings ſcheinen in den Myſterien alterthümliche Vorſtellungen aufbewahrt geweſen zu ſeyn und der Menſch hat oft die größte Ehrfurcht vor dem, was er nicht verſteht, aber eben dieſe Vorſtellungen gehören nicht der höheren griechiſchen Klarheit an, ſondern es ſind Phantaſiebilder, die ſich noch nicht zur Vollkommenheit ausgebildet haben. — In den Eleuſiniſchen Myſterien wurden beſonders bildliche Darſtellungen aufgeführt, unter anderem: die Einführung der Seele in eine Weſenheit, die entfernter von ihr liegt, die Vorſtellung eines Weges, den die Seele zurückzulegen hat: worin die Forderung des Abthuns von der Natürlichkeit, die Darſtellung der Reinigung der Seele

und die Aufnahme derſelben in ein hohes myſtiſches Weſen zu Grunde liegt, dieß ſcheint der Hauptinhalt der Myſterien geweſen zu ſeyn; daran knüpft ſich auch die Vorſtellung von der Unſterblichkeit der Seele. Sokrates iſt vom Orakel für den weiſeſten Griechen erklärt worden: von ihm aus ſchreibt ſich die Umkehrung des Selbſtbewußtſeyns der Griechen; dieſer Angel des Selbſtbewußtſeyns war nicht in die Myſterien eingeweiht; ſie ſtanden tief unter dem, was er zum Bewußtſeyn der denkenden Welt gebracht hat. —

Der Inhalt der Myſterien iſt offenbar Vorſtellungen, Traditionen der alten Naturreligionen geweſen, es mögen pelasgiſche, indiſche ꝛc. Vorſtellungen geweſen ſeyn. Solche Vorſtellungen ſind ſymboliſch, d. h. die Bedeutung iſt eine andere als die äußere Darſtellung. Die griechiſchen Götter ſelbſt ſind nicht ſymboliſch, ſie ſind, was ſie darſtellen, wie das der Begriff des Kunſtwerks iſt, das auszudrücken, was gemeint iſt, nicht daß das Innere ein Anderes iſt als das Aeußere. Wenn der griechiſche Gott auch einen Anfang genommen hat von ſolchem alten Bedeutenden, ſo iſt doch das, wozu er gemacht iſt, das Kunſtwerk geweſen, welches das vollkommen ausſpricht, was es ſeyn ſoll. Vielfältig, beſonders durch Creuzer, hat man nach dem geſchichtlichen Urſprung und der Bedeutung der griechiſchen Götter geforſcht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenſtand der Kunſt iſt, ſo iſt nur das ein gutes Kunſtwerk, was ihn darſtellt; bei den Naturreligionen iſt dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Geſtalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, ſondern nur offenbaren ſoll. Oſiris iſt ein Symbol der Sonne, ebenſo Herkules, ſeine zwölf Arbeiten beziehen ſich auf die Monate, er iſt ſo Kalendergottheit und nicht mehr der moderne griechiſche Gott. In den Myſterien iſt der Inhalt, die Erſcheinung weſentlich ſymboliſch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimniſſe, die Ceres, die ihre Tochter ſucht, proſaiſch der Same, der er-

ſterben muß, um ſein Anſich zu erhalten und ins Leben zu bringen, ſo iſt der Samen und das Sproſſen wieder etwas ſymboliſches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der chriſtlichen Religion, von Auferſtehung, oder man kann den Sinn des Geiſtigen dabei haben. Dieß wirft ſich ſo herum, einmal hat dieſer Inhalt die Bedeutung einer Vorſtellung, eines Vorganges und ſie ſelbſt die Bedeutung kann ein anderes Mal ſelbſt das Symbol ſeyn für Anderes. Oſiris iſt der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er iſt aber auch Symbol der Sonne, eine allgemein belebende Naturmacht. Oſiris iſt endlich auch eine geiſtige Geſtalt, und da iſt denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geiſtige. Dergleichen Symbole ſind von Natur geheim. Das Innere iſt noch unklar, iſt erſt als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darſtellung gekommen iſt. Die Geſtalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, ſo, daß er theilweiſe unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Exiſtenz herauszukommen. Dieß iſt die erſte Form der Verſöhnung.

2. Das andere Negative iſt das Unglück überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative iſt erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens geſtellt worden. Solch Negatives erſcheint zuerſt im Phyſiſchen. Ungünſtiger Wind, der phyſiſche Zuſtand, iſt erklärt, angeſehen worden, als einen geiſtigen Zuſammenhang habend, als einen Unwillen, einen Zorn der Götter, hervorgebracht durch eine Verletzung, gegen die Menſchen in ſich ſchließend. Der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erſcheinung von Schlangen ꝛc. iſt als ein ſolches Negatives erklärt worden, das einer geiſtigen, ſittlichen Macht zukomme. In dieſem Fall iſt die Verletzung aufzuheben geweſen durch Opfer, die das Verbrechen aufheben. So daß der einen Verluſt übernimmt, der durch das Verbrechen ſich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth iſt die Verletzung einer geiſtig höheren Macht, der dann

die Demuth etwas aufzuopfern hat, um ſie zu verſöhnen. Bei den Griechen ſcheint dieß nur alterthümlich geweſen zu ſeyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünſtige Winde ſie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poſeidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon iſt ſie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Auch beim Sophokles kommt ein Menſchenopfer vor. Später erſcheint dergleichen nicht mehr. Während der Peſt im peloponneſiſchen Kriege hört man nichts von Gottesdienſt, keine Opfer während derſelben, nur finden ſich Weiſſagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren ſolches Opfers in ſich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, ſo wird der Erfolg als vom Gott ſelbſt beſtimmt angeſehen. So wurde der Erfolg angeſehen als etwas, was hat geſchehen ſollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schickſals, wobei keine Verſöhnung ſtattfinden konnte, die nicht abzuwenden war.

3. Die letzte Form der Verſöhnung iſt, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen iſt, ſo angeſehen und ausgeſprochen, nicht ein ſolches, worauf man erſt durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Menſch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menſchlicher Weiſe iſt die Strafe die Verſöhnung des Verbrechens, in Form der Rache. Hier der freie Geiſt hat das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Majeſtät, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, in ſich, äußere Begnadigung ꝛc. iſt etwas anderes, aber daß das Geſchehene in ſich ſelbſt ungeſchehen werden kann, iſt das höhere Vorrecht des freien Selbſtbewußtſeyns, wo das Böſe nicht nur die That iſt, ſondern feſt iſt, ſeinen Sitz im Gemüth hat, in der ſündigen Seele, die freie Seele kann ſich reinigen von dieſem Böſen. Anklänge an dieſe innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Verſöhnung iſt mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen iſt auch dieß etwas alterthümliches, von Athen ſind ein Paar Beiſpiele bekannt. Ein

Sohn des Minos war in Athen erſchlagen, wegen dieſer That iſt eine Reinigung vorgenommen worden. Aeſchylus erzählt, der Areopag habe den Oreſt losgeſprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Verſöhnung iſt hier als äußeres, nicht als innere Konverſion. An das Chriſtliche ſpielt die Vorſtellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieſer alte Oedip, der ſeinen Vater erſchlagen, ſeine Mutter geheirathet hatte, der mit ſeinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu ſich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußeren Weiſe an. So die Todtenopfer, um die Manen zu verſöhnen. Achilles ſchlachtet ſo eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es iſt, um die Gleichheit des Schickſals auf beiden Seiten wieder herzuſtellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit, oder des Verſtandes.

A. Begriff dieſer Stufe.

In der Religion der Schönheit haben wir die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als ſubjektive Einheit, geiſtiges Fürſichſeyn geſehen. In jene fällt außer der Nothwendigkeit die ſittliche Subſtantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empiriſchen Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Mächte ſind zugleich vorgeſtellt als Individuen, als geiſtige, als konkrete Subjekte, als beſondere Volksgeiſter, lebendige Geiſter; wie die Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die zugleich mittheilbar ſind, den Charakter weiterer Allgemeinheit in ſich haben, auch von anderen Völkern verehrt werden. Es ſind damit auch die Gegenſtände

ſolcher Götter beſondere Städte, Staaten, beſondere Zwecke in Menge.

Dieſe Beſonderheit nun als reducirt unter Eines iſt die nähere Beſtimmtheit. Die nächſte Forderung des Gedankens iſt, daß die abſtrakte Nothwendigkeit erfüllt werde mit der Beſonderheit, mit dem Zweck in ihr ſelbſt. Das hatten wir wohl in der Religion der Erhabenheit, aber da iſt der Zweck theils die abſtrakte Weisheit, theils in ſeiner Realität nur ein vereinzelter Zweck als einzelne Familie, die auf einen natürlichen Boden beſchränkt iſt.

Das Höhere iſt nun, daß dieſer Zweck erweitert werde zum Umfang der Beſonderheit, dieſe entwickelt. Die ausführliche, mannigfache Beſonderheit hatten wir in der Religion der Schönheit. Die vielen beſonderen Mächte und die vielen beſonderen Realitäten nehmen an der Gottheit Theil; die realen Volksgeiſter haben ihr Gewähren darin und ſind Zwecke darin; es iſt die göttliche Ariſtokratie. Daß die Beſonderheit nun auch in die Einheit geſetzt wird, dieſes kann nicht die wahrhafte geiſtige ſeyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Es iſt zunächſt die relative Totalität dieſer Beſtimmungen, eine Totalität, worin beide Religionen ihre Einſeitigkeit zwar verlieren, aber jedes der Principien wird zugleich durch die Aufnahme in ſein Gegentheil verdorben. Die Religion der Schönheit verliert die konkrete Individualität ihrer Götter, auch den Inhalt, den ſelbſtſtändigen ſittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgeſetzt. Die Religion der Erhabenheit verliert die Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdiſche. Aber verbunden werden ſie zugleich ein Zweck, aber ein ausführlicher, äußerlich allgemeiner, zunächſt empiriſch allgemeiner Zweck. In der Religion der Zweckmäßigkeit iſt der Zweck dieſes Umfaſſende, aber ein äußerlicher, der dann in den Menſchen fällt. So iſt ſie Verſtandesreligion.

Dieſer Zweck ſoll realiſirt werden und der Gott iſt die

Macht, ihn zu realiſiren; es iſt affirmative Einheit Gottes und des Menſchen, und Gott iſt die Macht, jenen Zweck zu realiſi=ren. Das Verhältniß der äußeren Zweckmäßigkeit hat dieſen Mangel, daß das ein vom Menſchen geſetzter, äußerlicher, em=piriſcher Zweck iſt.

Dieſer Mangel aber hat in einem höheren Mangel ſeinen Grund, in dieſem, daß Gott dieſen Zweck hat, dieſer ſoll rea-liſirt werden; ſeinem Inhalt nach iſt er ein äußerlicher, ſo iſt ſeine Realiſation eine äußerliche, im Endlichen, auf der Welt. Die wahrhafte Zweckmäßigkeit wäre, daß der Zweck, der Be=griff realiſirt würde; durch dieſe Realiſation des Zwecks wird geſetzt Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjekts und deſſen, in dem dieſer realiſirt wird, der Objektivität, ſeiner Rea=liſation, und das iſt dann die Natur Gottes ſelbſt, das iſt dann die innere Zweckmäßigkeit, wo die Seite der Realität ſelbſt iſt am Begriff, identiſch iſt mit dem Begriff — dieſer Proceß, Bewegung, daß der Zweck ſich objektivirt und dieſes Objektive mit ſich identiſch ſetzt, der abſolute Zweck, der abſolute End=zweck iſt.

Hier iſt die abſolute Idee noch nicht als dieſer Kreislauf, dieſe Beziehung auf ſich vorhanden: deswegen iſt der Begriff, das Subſtantielle, was objektivirt werden ſoll, ein äußerlicher: der Inhalt iſt ein ſolcher, der in die Welt, das menſchliche Be=wußtſeyn fällt, inſofern er realiſirt werden ſoll.

Das Nähere, worin dieſer Zweck beſteht, iſt dieß: der Zweck in der Religion der Erhabenheit, inſofern er auch ein beſchränk=ter iſt, iſt er zugleich als weſentlicher Zweck, aber als noch nicht entwickelt; ſo iſt ſein Inneres die Familie, die natürliche Sitt=lichkeit als ſolche. Hier iſt dieſer Zweck der erweiterte; der be=faſſende weſentliche Zweck iſt der Staat überhaupt; dieſer Staat iſt ein äußerlicher Zweck, ſo, daß der Zweck noch nicht in Gott ſelbſt fällt; er fällt in ihn, iſt aber nicht Gottes eigne Natur.

Der Staat, als dieſer Zweck, iſt auch nur erſt der abſtrakte

Staat, die Vereinung der Menſchen unter ein Band, aber ſo, daß dieſe Vereinung noch nicht in ſich vernünftige Organiſation iſt, und er iſt dieſes noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organiſation in ihm ſelbſt iſt. Die Zweckmäßigkeit iſt die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre ſie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht dieſe konkrete Idee, noch nicht in ſich wahrhafte Erfüllung ſeiner durch ſich ſelbſt iſt, ſo iſt dieſer Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in ſich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, ſondern Herrſchaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterſchied haben von Zweck und Realiſirung, ſo iſt dieſer Zweck zunächſt vorhanden als nur ſubjektiv, nicht als ausgeführter, und die Realiſirung iſt Erwerbung der Herrſchaft, Realiſirung eines Zwecks, der aprioriſch iſt, der erſt über die Völker kommt und erſt ſich vollbringt.

Dieß liegt in der Beſtimmung des Zwecks: dieſer Unterſchied iſt ſehr weſentlich. Es wurde ſchon angegeben: Athene iſt der Geiſt des Volkes; da iſt das Wohlſeyn der Stadt Athen, ihr Glück nicht Zweck der Athene. Da iſt nicht ein Verhältniß von einem Zweck, der realiſirt werden ſoll, ſondern Athene iſt die ſubſtantielle Einheit, der Geiſt des Volks, und Athen iſt das äußerliche Daſeyn dieſes Geiſtes, iſt unmittelbar identiſch; das iſt nicht Verhältniß von Zweck zur Realiſirung des Zwecks.

Aber hier iſt dieſe Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit die Hauptſache, auf die es ankommt. Das iſt die allgemeine Beſtimmung dieſer Sphäre.

Ebenſo muß auch dieſe Herrſchaft, Univerſalmonarchie, dieſer Zweck unterſchieden werden von dem der muhamedaniſchen Religion; auch in dieſer iſt Herrſchaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrſchen ſoll, iſt der Eine des Gedankens von der iſraelitiſchen Religion her. Eben wie in der chriſtlichen Religion geſagt wird, daß Gott will, daß alle Menſchen zur Er-

kenntniß der Wahrheit kommen ſollen, ſo iſt der Zweck geiſtiger Natur, jedes Individuum iſt darin als denkend, geiſtig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, iſt kein äußerlicher Zweck. Es nimmt ſo den ganzen Umfang des Zwecks in ſich ſelbſt. Hier iſt er dagegen noch empiriſch äußerlich, umfaſſend, aber noch empiriſcher Realität, Herrſchaft der Welt. Der Zweck, der darin iſt, iſt dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, ſo daß das Individuum nur dieſem Zweck unterworfen iſt, diene.

Es iſt zunächſt an ſich darin enthalten die abſolute Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit in jedem Seyn, aber es iſt ſo zu ſagen nur eine rohe, geiſtloſe Vereinigung, die Macht iſt nicht Weisheit, ihre Realität iſt nicht an und für ſich göttlicher Zweck. Es iſt nicht der Eine mit ſich ſelbſt erfüllte, es iſt nicht im Reiche des Gedankens, daß dieſe Erfüllung geſetzt iſt, es iſt weltliche Macht, nur Herrſchaft, die Weltlichkeit nur als Herrſchaft, die Macht iſt darin unvernünftig an ihr ſelbſt. Gegen die Macht zerfällt darum das Beſondere, weil es nicht auf vernünftige Weiſe darin aufgenommen iſt, es iſt Selbſtſüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weiſe, in beſonderen Intereſſen. Sie iſt außer der Vernunft, die Herrſchaft ſteht kalt, ſelbſtſüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenſo das Individuum.

Dieß iſt der allgemeine Begriff dieſer Religion, es iſt darin die Forderung des Höchſten an ſich geſetzt, Vereinigung des reinen Inſichſeyenden und der Zwecke, aber dieſe Vereinigung iſt dieſe ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erſcheinung iſt dieſe Religion die römiſche.

Die römiſche Religion nimmt man in oberflächlicher Weiſe mit der griechiſchen zuſammen, aber es iſt ein weſentlich ganz anderer Geiſt in der einen, als in der anderen; wenn ſie auch Geſtaltungen mit einander gemein haben, ſo haben dieſe doch

eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöſe Geſinnung iſt ein weſentlich Verſchiedenes, was ſchon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empiriſchen Betrachtung ſich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfaſſung, das politiſche Schickſal eines Volks abhängt von ſeiner Religion, dieſe die Baſis, Subſtanz vom Geiſte, von dem, was Politik iſt, die Grundlage ſey; aber griechiſcher und römiſcher Geiſt, Bildung, Charakter ſind ganz weſentlich von einander unterſchieden.

Die göttlichen Weſen dieſer Sphäre ſind praktiſche Götter, nicht theoretiſche, proſaiſche, nicht poetiſche, obgleich, wie wir ſogleich ſehen werden, dieſe Stufe am reichſten ſeyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Anſehung der abſtrakten Geſinnung, der Richtung des Geiſtes iſt hier 1. zu bemerken die Ernſthaftigkeit der Römer. Wo ein Zweck iſt, ein weſentlich feſter Zweck, der realiſirt werden ſoll, da tritt dieſer Verſtand, damit die Ernſthaftigkeit ein, die an dieſem Zweck feſthält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umſtänden.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abſtrakten Nothwendigkeit und den beſonderen ſchönen göttlichen Individuen iſt Freiheit der Grundcharakter, die dieſe Heiterkeit, Seligkeit iſt. Sie ſind nicht an einzelne Exiſtenzen gebunden, ſie ſind weſentliche Mächte und ſind zugleich die Ironie über das, was ſie thun wollen; an dem einzelnen Empiriſchen iſt ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechiſchen Religion, der Grundzug in Anſehung der Geſinnung derſelben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck iſt, ein Verehrtes, Heiliges, aber es iſt dieſe Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechiſchen Götter viele ſind. Jeder griechiſche Gott hat eine mehr oder weniger ſubſtantielle Eigenſchaft, ſittliche Weſentlichkeit, aber eben, weil es viele Be-

ſonderheiten ſind, ſo ſteht das Bewußtſeyn, der Geiſt zugleich über dieſem Mannigfachen, iſt aus ſeiner Beſonderheit heraus; es verläßt das, was als weſentlich beſtimmt iſt, auch als Zweck betrachtet werden kann, es iſt ſelbſt dieß Ironiſiren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberſtes Princip, ein oberſter Zweck iſt, da kann dieſe Heiterkeit nicht Statt finden. Dann iſt der griechiſche Gott eine konkrete Individualität, an ihm ſelbſt hat jedes dieſer vielen beſonderen Individuen ſelbſt wieder viele unterſchiedene Beſtimmungen, es iſt eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerſpruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegenſatz noch nicht abſolut verſöhnt iſt.

Indem die Götter an ihnen ſelbſt dieſen Reichthum von äußerlichen Beſtimmungen haben, iſt dieſe Gleichgültigkeit vorhanden gegen dieſe Beſonderheiten, und der Leichtſinn kann mit ihnen ſpielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in dieſen Göttergeſchichten, gehört hierher.

Dionyſius von Halikarnaß vergleicht die griechiſche und römiſche Religion, er preiſt die religiöſen Einrichtungen Roms und zeigt den großen Vorzug der altrömiſchen Religion vor der griechiſchen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienſt, Opfer, feierliche Verſammlungen, Feſte, Symbole ꝛc. mit der griechiſchen gemein, aber ausgeſtoßen ſind die Mythen mit den blasphemiſchen Zügen, den Verſtümmelungen, Gefangenſchaften, Kriegen, Händeln ꝛc. der Götter. Dieſe gehören aber zur Geſtaltung der Heiterkeit der Götter, ſie geben ſich preis, es wird mit ihnen Komödie geſpielt, aber ſie haben darin ihr unbekümmertes, ſicheres Daſeyn. Beim Ernſt muß auch die Geſtalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem feſten Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da ſind noch keine ſolche feſte Zwecke, ſolche Verſtandesbeſtimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, ſind aber zugleich als beſondere in ihrer Beſtimmtheit reiche Individualität, ſind konkret. In dieſer reichen Individualität iſt die Ernſthaftigkeit keine nothwendige Beſtimmung; ſie iſt

vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann ſich auf leichtſinnige Weiſe in allem herumwerfen und bleibt, was ſie iſt. Die Geſchichten, welche als unwürdig erſcheinen, ſpielen an auf allgemeine Anſichten der Natur der Dinge, der Erſchaffung der Welt ꝛc., ſie haben ihren Urſprung in alten Traditionen, in abſtrakten Anſichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Anſicht iſt verdunkelt, aber es wird darauf angeſpielt und in dieſer Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein beſtimmter Zweck vorhanden, verſchwindet die Rückſicht auf alle theoretiſche Geſichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet ſich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen beſtimmten Inhalt, dieß iſt die Herrſchaft der Welt, es iſt empiriſche Allgemeinheit, nicht ſittliche, geiſtige, ſondern reale Allgemeinheit.

Der Charakter der römiſchen Geſinnung iſt dieſe Ernſthaftigkeit des Verſtandes, die einen beſtimmten Zweck hat; dieſer Zweck iſt der Zweck der Herrſchaft und der Gott iſt die Macht, dieſen Zweck zu realiſiren.

Den römiſchen Gott als dieſe Herrſchaft ſehen wir als Fortuna publica, dieſe Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit iſt; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römiſchen Zweck ſelbſt enthaltende, iſt Roma, iſt das Herrſchen, ein heiliges, göttliches Weſen und dieſe herrſchende Roma in der Form eines herrſchenden Gottes iſt der Jupiter Capitolinus, ein beſonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieſer Jupiter Capitolinus, der den Sinn des Herrſchers und ſeinen Zweck in der Welt hat, und das römiſche Volk iſt es, für das er dieſen Zweck vollbringt.

2. Dieſer Gott iſt nicht der wahrhaft geiſtig Eine, eben deshalb fällt auch das Beſondere außerhalb dieſer Einheit des

Herrſchens. Die Macht iſt nur abſtrakt, nur Macht, es iſt nicht eine vernünftige Organiſation, Totalität in ſich: ebendeswegen erſcheint auch das Beſondere als ein: außer dem Einen, dem Herrſcher Fallendes.

Dieſes Beſondere ſind Erſcheinungen von Göttern, die auch griechiſche Götter in der That etwa ſind, oder von einer Nation nur gleichgeſtellt werden mit Göttern der anderen. So finden die Griechen ihre Götter in Perſien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verſchiedenes war von der eigenthümlichen Anſchauung, Beſtimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen ſind ſie oder viele davon dieſelben. Dieſe Götter, die aber nicht dieſe ſchöne, freie Individualität ſind, erſcheinen gleichſam grau, man weiß nicht, wo ſie herkommen, oder man weiß, daß ſie bei beſtimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Die römiſchen Götter haben keinen rechten Sinn: wie ſie von Virgil, Horaz aufgenommen worden, iſt es nur lebloſe Nachahmung griechiſcher Götter.

Es iſt nicht in ihnen dieſes Bewußtſeyn, dieſe Humanität, was das Subſtantielle im Menſchen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menſchen iſt. Sie zeigen ſich als geiſtloſe Maſchinen, als Verſtandesgötter, die nicht einem ſchönen, freien Geiſt, einer ſchönen, freien Phantaſie angehören. Wie ſie auch in den neueren Machwerken der Franzoſen als lederne Geſtalten, Maſchinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römiſchen Göttergeſtalten die Neueren mehr angeſprochen als die griechiſchen, weil jene mehr als leere Verſtandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantaſie angehören.

Außer dieſen beſonderen Göttern, die erſcheinen als gemeinſchaftlich mit den griechiſchen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienſte. Die Herrſchaft iſt der Zweck des Bürgers, aber in dieſem iſt das Individuum noch nicht er=

ſchöpft: es hat auch ſeine beſonderen Zwecke. Dieſe partikularen Zwecke fallen außer dieſem abſtrakten Zweck.

Aber die beſonderen Zwecke werden vollkommen proſaiſch partikulare Zwecke, es iſt die gemeine Partikularität des Menſchen nach den vielfachen Seiten ſeines Bedürfniſſes oder Zuſammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott iſt nicht dieſe konkrete Individualität, — Jupiter das Herrſchen, die beſonderen Götter ſind todt, leb=, geiſtlos, mehr entlehnt.

Die Partikularität, von jener Allgemeinheit verlaſſen, ſo für ſich, iſt ganz gemein, proſaiſche Partikularität des Menſchen, dieſe aber iſt Zweck für den Menſchen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber iſt für den Menſchen, iſt in dieſer Sphäre Beſtimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menſchen und der göttliche iſt Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: ſo gelten die menſchlichen Zwecke für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir dieſe vielen beſonderen, höchſt proſaiſchen Gottheiten.

Gegen das Allgemeine der Herrſchaft iſt ein Beſonderes, die menſchlichen Zwecke, Intereſſen, das Leben und die Bedürfniſſe des Menſchen. Wir ſehen ſo einer Seits dieſe allgemeine Macht, die das Herrſchen iſt: in dieſer ſind die Individuen aufgeopfert, nicht als ſolche geltend; die andere Seite, das Beſtimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abſtrakte iſt, außerhalb deſſelben und das Menſchliche iſt weſentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt iſt das Menſchliche.

In dieſer Glückſeligkeitsreligion iſt es die Selbſtſucht der Verehrenden, die ſich in ihren praktiſchen Göttern als der Macht anſchaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines ſubjektiven Intereſſe ſucht. Die Selbſtſucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; aber weil ſie ſchlechthin endliche iſt, ſo iſt ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der ſein Selbſtbewußtſeyn in Brahma verſenkt, der

Grieche, der in der Nothwendigkeit ſeine beſonderen Zwecke aufgiebt, und in den beſonderen Mächten ſeine ihm freundlichen, ihn begeiſternden, belebenden, mit ſich vereinten Mächte anſchaut, lebt in ſeiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er iſt vielmehr frei darin, frei vor ſeinem Gott; nur in ihm hat er ſeine Freiheit und abhängig iſt er nur außer ſeiner Religion; in ihr hat er ſeine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbſtſucht, die Noth, das Bedürfniß, das ſubjektive Glück und Wohlleben, das ſich will, an ſich hält, fühlt ſich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit ſeiner Intereſſen aus. Die Macht über dieſe Intereſſen hat eine poſitive Bedeutung und ſelber ein Intereſſe für das Subjekt, indem ſie ſeine Zwecke erfüllen ſoll. Sie hat inſofern nun die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung ſeiner Zwecke. Dieß iſt das Schleichen, Heucheln in dieſer Demuth: denn ſeine Zwecke ſind und ſollen ſeyn der Inhalt, der Zweck dieſer Macht. Dieß Bewußtſeyn verhält ſich daher in der Religion nicht theoretiſch, d. h. nicht in freier Anſchauung der Objektivität, des Ehrens dieſer Mächte, ſondern nur in praktiſcher Selbſtiſchkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieſes Lebens. Der Verſtand iſt es, der in dieſer Religion ſeine endlichen Zwecke feſthält, ein durch ihn einſeitig Geſetztes, nur ihn Intereſſirendes und ſolche Abſtrakta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit verſenkt, noch in die Vernunft auflößt. Es erſcheinen ſo die partikularen Zwecke, Bedürfniſſe, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieſer Götter iſt eben praktiſche Nützlichkeit; ſie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins ganz Einzelne.

Die Familiengötter gehören dem partikularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen ſich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die ſittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr beſonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menſchen auch eine Form erhält, die wenigſtens ohne das Negative des Böſen iſt, ſo iſt die Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ſo ein einfacher, ruhiger, ungebildeter Naturzuſtand. Dem Römer ſchwebt die Zeit Saturns, der Zuſtand der Unſchuld vor, und die Befriedigung der Bedürfniſſe, die dieſem angemeſſen ſind, erſcheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feſte und eine Menge Götter, die ſich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, ſowie auf die Geſchicklichkeit der Menſchen, die Naturbedürfniſſe ſich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunſt zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derſelben als ein Weſentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, iſt eine eigene Göttin; Vesta iſt das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat ſie eine höhere Bedeutung erhalten, die ſich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeſte; in den Palilien ſuchte man ſich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um ſie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenſo hatten ſie Gottheiten für Künſte, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zuſammenleben etwas Weſentliches iſt. Auch gewiſſe partikulare Zuſtände der Menſchen ſind angeſehen als göttliche Macht, inſofern ſie ſchädlich oder nützlich ſind, freundlich oder feindlich erſcheinen: die Göttin Pax, Tranquillitas, Vacuna, die Göttin des Nichtsthuns, dann Febris, Fames, Robigo, der Brand im Getreide, Aerumna, Angerona, Sorge und Kummer u. ſ. f. Auch der Peſt haben ſie Altäre gewidmet.

Die Götter ſind ferner Geſchicklichkeiten, Arten von Thätigkeit, die ſich ganz auf die unmittelbaren Bedürfniſſe und deren Befriedigung beziehen — höchſt proſaiſche, phantaſieloſe

Götter: es iſt Nichts phantaſieloſer als ein Kreis ſolcher Götter. Der Geiſt iſt da ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehauſet.

Es iſt für uns ſchwer zu faſſen, wie dieß göttlich verehrt werden kann. Es iſt ein Inhalt, der jedoch für das gemeine Bedürfniß weſentlich erſcheint, ein Zuſtand, der ohne Phantaſie aufgefaßt und für ſich mit Verluſt aller Idee feſtgeſtellt worden iſt. An dieſen proſaiſchen Zuſtand der Macht knüpft ſich, daß die Römer ihre Kaiſer ſpäter als Götter verehren. So ein Individuum, der Kaiſer, war eine Macht für ſich, wichtig und mit mehr Wirkung als febris, robigo etc. konnte einen ſchlimmeren Zuſtand als dieſe Mächte hervorbringen. Dieß iſt die Weiſe der Geſtalt.

Alle dieſe Gottheiten ſind der allgemeinen, realen Macht unterworfen, ſie treten zurück gegen die allgemeine, ſchlechthin weſentliche Macht der Herrſchaft, der Größe des Reichs, die ſich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieſer Allgemeinheit iſt das Schickſal der göttlichen Beſonderung die Nothwendigkeit, daß ſie in dieſer abſtrakten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, ſo wie auch der individuelle göttliche Volksgeiſt erdrückt wird unter der einen abſtrakten Herrſchaft. Dieß kommt auch in mehreren empiriſchen Zügen vor, bei Cicero finden wir dieſe kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion iſt hier die ſubjektive Macht über ſie. Er macht eine Zuſammenſtellung ihrer Genealogie, ihrer Schickſale, Thaten ꝛc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und ſtellt ſie zuſammen, dieß iſt die Reflexion, die Vergleiche anſtellt und dadurch die feſte Geſtalt zweifelhaft und ſchwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, ſind in anderer Rückſicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rückſicht auf das Entſtehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabge-

ſetzt und die beſtimmte Darſtellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird geſetzt.

Dieſe vielen Götter machen einen ſehr weitläufigen Götterkreis aus; aber es iſt unmittelbar die Beſtimmung der Allgemeinheit, des römiſchen Schickſals, des herrſchenden Jupiter, daß alle dieſe Götter überhaupt, die individuellen Götter verſammelt werden in Eins zuſammen.

Daß die weltliche Herrſchaft der Römer ſich ausdehnte, beſtand darin, daß die vielen Individuen und Völker unter Eine Macht und Herrſchaft gebracht worden, und ebenſo ſind die göttlichen Volksgeiſter, ihre ſittlichen Mächte unter Einer Macht, Herrſchaft erdrückt worden. Rom iſt ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander ſtehen und ſich gegenſeitig auslöſchen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen ſind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. ſ. w., ſie plündern die Tempel, wir ſehen ſo ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geſchleppt. Rom wurde ſo die Verſammlung aller Religionen, der griechiſchen, perſiſchen, ägyptiſchen, chriſtlichen, des Mithradienſtes. In Rom iſt dieſe Toleranz; alle Religionen kommen da zuſammen und werden vermiſcht. Nach allen Religionen greifen ſie und der Geſammtzuſtand macht ſo eine Verwirrung aus, in der jede Art von Kultus durcheinander geht, und die Geſtalt, die der Kunſt angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Kultus und die Beſtimmung von dieſem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieſer Zweck iſt ein menſchlicher; der Inhalt fängt, ſo zu ſagen, nicht von Gott an, es iſt nicht der Inhalt deſſen, was ſeine Natur iſt, ſondern er fängt von Menſchen an, von dem, was menſchlicher Zweck iſt.

Es iſt ſo eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derſelben. In ſolchem Abhängigkeitsgefühl iſt die Unfreiheit das Herrſchende. Der Menſch weiß ſich frei; aber es iſt ein

dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber ſind dieß die beſonderen Zwecke, und in Anſehung derſelben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit ſtatt.

Hier iſt weſentlich Aberglauben, weil es ſich um beſchränkte, endliche Zwecke, Gegenſtände handelt, und ſolche als abſolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beſchränkte ſind. Der Aberglaube iſt im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als ſolche, als Macht, als Subſtantialität gelten zu laſſen; er geht von der Gedrücktheit des Geiſtes, ſeinem Gefühl der Abhängigkeit in ſeinem Zwecke aus.

Cicero rühmt die Römer als die frömmſte Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß iſt in der That vorhanden. Dieſe abſtrakte Innerlichkeit, dieſe Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schickſal iſt, in welchem das beſondere Individuum und die Sittlichkeit, Menſchlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht konkret vorhanden ſeyn, ſich nicht entwickeln darf — dieſe Allgemeinheit, Innerlichkeit iſt die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf dieſe Innerlichkeit, iſt in Allem Religion.

Aber dieſe Innerlichkeit, dieſes Höhere, Allgemeine iſt zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieſer Macht iſt der menſchliche Zweck, iſt durch den Menſchen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann ſie ſie brauchen, beſonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geſchieht zur Zeit der Nöthen und Angſt oder aus Gelübden. Die Noth iſt im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die ſibylliniſchen Bücher ein Höheres iſt, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun iſt oder was geſchehen ſoll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anſtalten ſind in den Händen des Staats, Magiſtrats.

So iſt der Nothwendigkeit überhaupt die empiriſche Ein-

zelnheit eingebildet; ſie iſt göttlich und es entſteht mit dem Aberglauben als Geſinnung identiſch ein Kreis von Orakeln, Auſpicien, ſibylliniſchen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den partikularen Intereſſen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrſchaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menſchlichen Zwecke, hat das menſchliche Subjekt ein ſelbſtſtändiges, weſentliches Gelten. Dieſe Extreme und der Widerſpruch derſelben iſt es, worin ſich das römiſche Leben herumwirft.

Die römiſche Tugend, die Virtus iſt dieſer kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrſchaft iſt, das Individuum ganz dient. Dieſen Untergang des Individuums im Allgemeinen, dieſe Negativität haben ſich die Römer auch zur Anſchauung gebracht, ſie iſt es, was in ihren religiöſen Spielen einen weſentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, ſind es beſonders die Darſtellungen der Feſte und Schauſpiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menſchen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauſpiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Wie die Römer griechiſche Götter aufgenommen haben, ſo haben ſie auch griechiſche Spiele und Schauſpiele angenommen. Eigenthümlich iſt eines, die Schauſpiele, die in nichts anderem beſtanden, als in Schlachtung von Thieren und Menſchen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod. Sie ſind gleichſam die höchſte Spitze deſſen, was dem Römer zur Anſchauung gebracht werden kann, es iſt kein Intereſſe der Sittlichkeit darin, nicht tragiſche Konverſion, die zu ihrem Inhalt Unglück, ſittlichen Gehalt hat, ſondern die ganz trockene Konverſion des Todes. Dieſe Spiele ſind bei den Römern ſo ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menſchen, 4 — 500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menſchen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und ſich auch gegenſeitig ermordeten. Was ihnen hier vor Au-

gen gebracht wird, iſt weſentlich die Geſchichte des kalten Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür iſt, Mord ohne Inhalt, der nur ſich ſelbſt zum Inhalt hat. Es iſt dieß und die Anſchauung des Schickſals das Höchſte, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umſtände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben iſt ſo die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und dieſe theilt er mit Sklaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es iſt dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient, die Nichtigkeit menſchlicher Individualität, und, weil ſie keine Sittlichkeit in ſich hat, die Werthloſigkeit des Individuums anſchauen läßt, das Anſchauen des hohlen, leeren Schickſals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür ſich zum Menſchen verhält.

Daran kann geknüpft werden eine weitere Beſtimmung, die den Inhalt des Geſagten zuſammennimmt, ohngeachtet es nicht der Religion angehört, aber in die Religion hineingezogen werden kann. Indem ſo das kalte, vernunftloſe Schickſal das Herrſchende iſt, die bloße Herrſchaft, ſo erſcheint über den Individuen in der Vollendung des römiſchen Reichs, über Allen die gemeinſame gegenwärtige Macht, eine Macht der Willkür — und dieſe iſt der Kaiſer — die ohne alle Sittlichkeit verfahren, toben, ſich auslaſſen kann.

Es iſt unter den beſten Kaiſern der Welt nicht beſſer gegangen, als unter den ſchlechteſten; unter Domitian ging es den Völkern beſſer, als unter den edelſten Kaiſern. Es iſt ganz konſequent, daß der Kaiſer, dieſe Macht, göttlich verehrt worden, nämlich er iſt allerdings dieſe grundloſe Macht über die Individuen und deren Zuſtand. — Dieß iſt die eine Seite: das Untergehen des Individuums im Allgemeinen; dieſer einen Seite ſteht gegenüber das andere Extrem.

Nämlich es iſt zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht iſt einer Seits blind, der Geiſt iſt noch nicht verſöhnt, in Harmonie gebracht, darum ſtehen beide einſeitig gegen einander über: dieſe Macht iſt ein Zweck, und dieſer Zweck, der menſchliche, endliche, iſt die Herrſchaft der Welt, und die Realiſation dieſes Zwecks iſt Herrſchaft der Menſchen, der Römer.

Dieſer allgemeine Zweck hat im reellen Sinn ſeinen Grund, Sitz im Selbſtbewußtſeyn: damit iſt geſetzt dieſe Selbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, da der Zweck in das Selbſtbewußtſeyn fällt. Auf der einen Seite iſt dieſe Gleichgültigkeit gegen das konkrete Leben, anderer Seits dieſe Sprödigkeit, dieſe Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenſo des Individuums iſt, aber eine ganz abſtrakte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abſtrakte Perſon ſolches Anſehen gewinnt. Die abſtrakte Perſon iſt die rechtliche: ein wichtiger Zug iſt dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbeſtimmung. Dieſes Recht beſchränkt ſich auf das juriſtiſche Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewiſſen des Menſchen hat ſein Recht, dieſes iſt ebenſo ein Recht, aber ein noch weit höheres iſt das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieſes iſt hier nicht mehr in ſeinem konkreten, eigentlichen Sinn vorhanden, ſondern das abſtrakte Recht, der Perſon, beſteht nur in der Beſtimmung des Eigenthums. Es iſt die Perſönlichkeit, aber nur die abſtrakte, die Subjektivität in dieſem Sinn, die dieſe hohe Stellung erhält.

Das ſind die Grundzüge dieſer Religion der Zweckmäßigkeit. Es ſind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung die Beſtimmung der nächſten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der

äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerſpruch ſind — dieſe Momente, auf geiſtloſe Weiſe vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, ſo entſteht die Beſtimmung der Religion des Geiſtes.

Nach dem beſonderen Inhalt des betrachteten Standpunkts iſt der allgemeine Zweck nur ein endlicher, ſelbſt in ſeiner Objektivität iſt er nur dieſe Herrſchaft. Es iſt damit das Endliche als abſoluter Zweck geſetzt, und ſo iſt es das Fürſichſeyende, nicht Ideelle, nicht aufgehoben in der unendlichen Idealität geſetzt, ſondern Fürſichgeltende. Dieß iſt das beſtimmte Moment dieſes Standpunkts, es iſt weſentlich nothwendig. Wir haben geſagt, das Endliche iſt zum Unendlichen gemacht, das Endliche iſt abſtrakt, näher iſt es das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn für ſich, dieß iſt es was jetzt ſchlechthin als das Weſentliche gilt, es iſt die Herrſchaft der Welt, der endliche Zweck, dieſer iſt nur vorhanden, hat nur reellen Sinn, indem er die Exiſtenz des Zwecks des Selbſtbewußtſeyns iſt. Es iſt alſo inſofern die Vernünftigung der Subjektivität als ſolche. Der nähere Ausdruck iſt Perſönlichkeit, die Beſtimmung, die der Menſch hat im Recht, nur die abſtrakt rechtliche, die des Eigenthums fähig iſt, weiter geht ſie nicht, da gelte ich als unendlich, als unendliche Beziehung meiner auf mich ſelbſt, bin das abſolute Atom, das auf ſich beruht. Dieß iſt die nähere Bedeutung der Beſtimmung, die ſo ausgedrückt iſt, daß das Endliche im Unendlichen iſt. So wie das Endliche als Perſon gefaßt iſt, ſo iſt es noch in ſeiner Unmittelbarkeit genommen, iſt abſolutes aber abſtraktes Fürſichſeyn, und ſo weit haben wir dieſe Seite zunächſt hier. Dieſe Perſönlichkeit wird aber auch in höherer Beſtimmung genommen, wie ſie der Idee angehört, nicht wie ſie nur als unmittelbare Perſon iſt. Was dieſe Beſtimmung an ſich iſt, iſt aber die unendliche Form, nicht die Subjektivität als dieſe unmittelbare Perſon, ſondern ſo iſt es die Subjektivität als ſolche, die abſolut unendliche Form, das ſich Wiſſen und

das ſich Wiſſende überhaupt, das ſich in ſich und gegen Anderes Unterſcheidende. Dieſe unendliche Subjektivität, die unendliche Form iſt, iſt das Moment, welches für die Macht gewonnen iſt, es iſt das, was der Macht, dem Gott der Subſtantialiät noch gefehlt hat, es iſt die Beſtimmung ſeiner in ſich als unendliche Subjektivität. Subjektivität haben wir in der Macht gehabt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck iſt noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjektivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. ſie iſt ſich ſelbſt der Zweck und nur die Innerlichkeit, dieſe Subjektivität als ſolche iſt ihr Zweck. Dieſe Beſtimmung macht das aus, was der Geiſt iſt. Geiſt iſt nur, inſofern er als Geiſt geſetzt iſt, ſich in ſich dirimirt, ſich in ſich zum Zweck ſeiner ſelbſt macht, indem er ſich ſo macht, ſo unterſcheidet er ſich von ſich, und dieß von ihm Unterſchiedene iſt ſein Zweck, ſeine Realität, ſeine Beſtimmung. Dieß was er von ſich unterſcheidet iſt auch Geiſt, es iſt die Seite der Realität, der Beſtimmtheit, die in ſich für ſich unendlich iſt. Sie iſt beſtimmt als das Andere, aber indem beſtimmt iſt, daß die Exiſtenz in ſich ſelbſt abſolut iſt, iſt auch damit geſetzt, daß der Geiſt für den Geiſt iſt.

Wir haben den Olymp, dieſen Götterhimmel, einen Kreis der ſchönſten Geſtaltungen, die je von der Phantaſie aufgefaßt worden ſind, betrachtet. Der Kreis dieſer ſchönen Weſen hat ſich uns zugleich gezeigt als freies, ſittliches Leben, als freier, aber noch beſchränkter Volksgeiſt; das griechiſche Leben iſt in viele, kleine Staaten zerſplittert; das ſittliche Leben iſt beſchränkt auf dieſe Sterne, die ſelbſt nur beſchränkte Lichtpunkte ſind. Die freie Geiſtigkeit kann allein dadurch erreicht werden, daß dieſe Beſchränktheit aufgehoben wird, und das Fatum, welches über der griechiſchen Götterwelt in der Ferne ſchwebt, an dem griechiſchen Staatsleben ſich geltend macht, ſo, daß dieſe freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geiſt muß ſich erfaſſen als

den reinen Geiſt an und für ſich; es ſoll nicht mehr bloß der freie Geiſt der Griechen, der Bürger dieſes und jenen Staates gelten, ſondern der Menſch muß als Menſch frei gewußt werden und Gott iſt der Gott aller Menſchen, der umfaſſende, allgemeine Geiſt. — Dieſes Fatum nun iſt die Zucht über die beſondern Freiheiten: es wird dadurch realiſirt, daß einer der Volksgeiſter ſich zur allgemeinen Macht erhebt, zum Fatum über die andern, und dieſe beſchränkten Volksgeiſter unterdrückt, ſo daß ſie zum Bewußtſeyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politiſches Leben von einer höhern Macht vernichtet wird. Dieſes Fatum iſt die römiſche Welt und die römiſche Religion geweſen. In dieſer Religion wurde der Gott auch als das Zweckmäßige gewußt; aber der Zweck iſt hier kein anderer als der römiſche Staat allein, ſo daß dieſer die abſtrakte Macht über die andern Volksgeiſter iſt; im römiſchen Pantheon werden die Götter aller Völker verſammelt und vernichten einander gegenſeitig dadurch, daß ſie vereinigt werden ſollen. Der römiſche Geiſt vollbringt dieſes Unglück der Vernichtung des ſchönen Lebens und Bewußtſeyns. Das Fatum als jener Geiſt iſt es geweſen, das jenes Glück und jene Heiterkeit der vorhergehenden Religion vernichtet hat; dieſe abſtrakte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit ſeyn ſollte. Die Beſchränktheit und Endlichkeit iſt dadurch auch in der Religion des ſchönen Geiſtes negirt worden. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und das Verzichtthun darauf, in dieſer Welt Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geiſtige Religion, — eine Bereitung, die von der Seite des Menſchen vollbracht werden mußte. „Als die Zeit erfüllet war, ſandte Gott ſeinen Sohn,“ heißt es; die Zeit war erfüllt, als im Geiſte dieſe Verzweiflung überhand genommen, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden.

Der

Religionsphiloſophie

dritter Theil.

Die abſolute Religion.

Wir ſind nun zum realiſirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es ſelbſt iſt, der ſich Gegenſtand iſt, gekommen. — Wir haben die Religion näher beſtimmt als Selbſtbewußtſeyn Gottes: das Selbſtbewußtſeyn hat als Bewußtſeyn einen Gegenſtand und iſt ſich ſeiner in dieſem bewußt: dieſer Gegenſtand iſt auch Bewußtſeyn, aber Bewußtſeyn als Gegenſtand, damit endliches Bewußtſeyn, ein von Gott, vom Abſoluten verſchiedenes Bewußtſeyn: es fällt darein die Beſtimmtheit und damit die Endlichkeit: Gott iſt Selbſtbewußtſeyn, er weiß ſich in einem von ihm verſchiedenen Bewußtſeyn, das an ſich das Bewußtſeyn Gottes iſt, aber auch für ſich, indem es ſeine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt iſt durch die Negation der Endlichkeit. — Dieſer Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott iſt dieß: ſich von ſich ſelbſt zu unterſcheiden, ſich Gegenſtand zu ſeyn, aber in dieſem Unterſchiede ſchlechthin mit ſich identiſch zu ſeyn — der Geiſt. Dieſer Begriff iſt nun realiſirt, das Bewußtſeyn weiß dieſen Inhalt und in dieſem Inhalt weiß es ſich ſchlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes iſt, iſt es ſelbſt Moment. Das endliche Bewußtſeyn weiß Gott nur inſofern, als Gott ſich in ihm weiß; ſo iſt Gott Geiſt und zwar der Geiſt ſeiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das iſt die vollendete Religion, der ſich objektiv gewordene Begriff. Hier iſt es offenbar, was Gott iſt; er iſt nicht mehr ein Jenſeits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menſchen kund gethan,

was er iſt und nicht bloß in einer äußerlichen Geſchichte, ſondern im Bewußtſeyn. Wir haben alſo hier die Religion der Manifeſtation Gottes, indem Gott ſich im endlichen Geiſte weiß. Gott iſt ſchlechthin offenbar. Dieß iſt hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieſer, daß wir geſehen haben, wie dieſes Wiſſen Gottes als freien Geiſtes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet iſt: dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geiſtes abgethan werden: es iſt das Nichtige; wir haben geſehen, wie dieſe Nichtigkeit dem Bewußtſeyn offenbar geworden iſt. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der ſubjektiven Seite auf das Bewußtſeyn des freien Geiſtes, als des abſolut freien und damit unendlichen Geiſtes.

Wir bleiben zunächſt A. bei dem Allgemeinen dieſer Sphäre ſtehen.

Die abſolute Religion iſt 1. die offenbare Religion. Die Religion iſt das Offenbare, iſt manifeſtirt, erſt dann, wenn der Begriff der Religion für ſich ſelbſt iſt; oder die Religion, der Begriff derſelben iſt ſich ſelbſt objektiv geworden, nicht in beſchränkter, endlicher Objektivität, ſondern ſo, daß ſie nach ihrem Begriff ſich objektiv iſt.

Näher kann man dieß ſo ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff iſt Bewußtſeyn des abſoluten Weſens. Bewußtſeyn iſt aber unterſcheidend, ſo haben wir Zwei, Bewußtſeyn und abſolutes Weſen. Dieſe Zwei ſind zunächſt Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empiriſche Bewußtſeyn und das Weſen im anderen Sinn.

Sie ſind im endlichen Verhältniß zu einander, inſofern ſind Beide endlich, ſo weiß das Bewußtſeyn vom abſoluten Weſen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott iſt ſelbſt Selbſtbewußtſeyn, Unterſcheiden ſeiner in ſich, und als Bewußtſeyn iſt er dieß, daß er ſich als Gegenſtand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtſeyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtſeyn, die ſich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion ſich ſelbſt erfaßt, ſo iſt der Inhalt und der Gegenſtand der Religion ſelbſt dieſes Ganze, das ſich zu ſeinem Weſen verhaltende Bewußtſeyn, das Wiſſen ſeiner als des Weſens und des Weſens als ſeiner ſelbſt, d. h. der Geiſt iſt ſo Gegenſtand in der Religion. Wir haben ſo Zwei, das Bewußtſeyn und das Objekt; aber in der Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt, die offenbare iſt, die ſich erfaßt hat, iſt die Religion, der Inhalt ſelbſt der Gegenſtand, und dieſer Gegenſtand, das ſich wiſſende Weſen, iſt der Geiſt. Hier iſt erſt der Geiſt als ſolcher Gegenſtand, Inhalt der Religion, und der Geiſt iſt nur für den Geiſt. Indem er Inhalt, Gegenſtand iſt, iſt er als Geiſt das ſich Wiſſen, Unterſcheiden, giebt er ſich ſelbſt die andere Seite des ſubjektiven Bewußtſeyns, was als endliches erſcheint. Es iſt die Religion, die mit ſich ſelbſt erfüllt iſt. Das iſt die abſtrakte Beſtimmung dieſer Idee, oder die Religion iſt in der That Idee. Denn Idee im philoſophiſchen Sinn iſt der Begriff, der einen Gegenſtand hat, Daſeyn, Realität, Objektivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjektive iſt, ſondern ſich objektivirt, deſſen Objektivität aber zugleich ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, oder inſofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenſo objektiv iſt.

Die Religion hat das, was ſie iſt, das Bewußtſeyn des Weſens, ſelbſt zu ihrem Gegenſtand, ſie iſt darin objektivirt, ſie iſt, wie ſie zunächſt als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerſt unſer Begriff war. Die abſolute Religion iſt die offenbare, die Religion, die ſich ſelbſt zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es iſt das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geiſtes für ſich ſelbſt iſt, die Religion, in welcher ſie ſelbſt ſich objektiv geworden iſt, die chriſtliche. In ihr iſt unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geiſt, der unend-

liche und der endliche, ihre abſolute Identität iſt dieſe Religion und dieß zu ihrem Inhalt zu haben. Die allgemeine Macht iſt die Subſtanz, welche, indem ſie an ſich eben ſo ſehr Subjekt iſt, dieß ihr Anſichſeyn jetzt ſetzt, ſich ſomit von ſich unterſcheidet, dem Wiſſen, dem endlichen Geiſte ſich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer ſelbſt iſt, bei ſich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu ſich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich dieſen Sinn, daß es darum zu thun ſey, Gott als den nur gegenſtändlichen zu erkennen, der ſchlechterdings in der Trennung gegen das ſubjektive Bewußtſeyn bleibt, ſo ein äußerlicher Gegenſtand iſt, wie die Sonne, der Himmel ꝛc. Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, wo der Gegenſtand die bleibende Beſtimmung hat ein Anderes, Aeußerliches zu ſeyn. Im Gegenſatz hiervon kann man den Begriff der abſoluten Religion ſo angeben, daß das, um was es zu thun iſt, nicht dieß Aeußere ſey, ſondern die Religion ſelbſt, d. h. die Einheit dieſer Vorſtellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt.

Man kann dieß auch als den Gegenſtand der jetzigen Zeit anſehen, daß es um Religion, Religioſität, Frömmigkeit zu thun iſt, wobei es auf das Objekt nicht ankomme. Die Menſchen haben verſchiedene Religionen, die Hauptſache iſt, daß ſie nur fromm ſind, man kann Gott nicht wiſſen als Gegenſtand, nicht erkennen, nur die ſubjektive Weiſe ſey es, worum es zu thun ſey, worauf es ankomme. Dieſer Standpunkt iſt in dem Geſagten zu erkennen. Es iſt der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortſchritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtſeyn des Subjekts als abſolutes Moment erkannt iſt. Auf beiden Seiten iſt derſelbe Inhalt, und dieß Anſichſeyn beider Seiten iſt die Religion. Es iſt der große Fortſchritt unſerer Zeit, daß die Subjektivität als abſolutes Moment erkannt wird, dieß iſt ſo

weſentlich Beſtimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man ſie beſtimmt.

Ueber dieſen großen Fortſchritt iſt folgendes zu bemerken. Die Religion iſt in der Beſtimmung des Bewußtſeyns ſo beſchaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigſtens ſcheinbar ein ferner bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen ſie will, ihr Inhalt feſtgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtſeyns iſt ein drüben ſtehender, und wenn auch die Beſtimmung der Offenbarung dazu kommt, ſo iſt der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer ſolchen Vorſtellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur paſſiv im Glauben zu behalten ſey, anderer Seits auch zur Subjektivität, es iſt nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige verſenkt ſich mit ſeinem Herzen, ſeiner Andacht, ſeinem Wollen in ſeinen Gegenſtand, ſo hat er auf dieſer Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtſeyns iſt.

Die Gnade Gottes wohnt im Menſchen, ſagt man und denkt ſich, daß ſie ſo ein Fremdes iſt, was er ſich gefallen laſſen muß. Es kommt alſo, wie geſagt, beim Standpunkt des Bewußtſeyns auch zur Subjektivität, dieſer Nichtfremdheit, dieſer Verſenkung des Geiſtes in die Tiefe, die keine Ferne, ſondern abſolute Nähe, Gegenwart iſt.

Die Trennung hat eine andere Geſtalt, das endliche Subjekt iſt gegen den Gegenſtand als abſoluter Geiſt, oder als Standpunkt des Bewußtſeyns und des Gefühls der Individuen. Gegen dieſe Trennung iſt die Beſtimmung gekehrt, daß es um die Religion als ſolche zu thun ſey, d. h. das ſubjektive Bewußtſeyn, das was Gott will, zum Zweck hat. In dem Subjekt iſt ſo die Ungetrenntheit der Subjektivität und des Anderen, der Objektivität. Oder das Subjekt iſt für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß weſentlich. Dieſer Standpunkt erhebt alſo das Subjekt zu einer weſentlichen Beſtimmung. Er

hängt zuſammen mit der Freiheit des Geiſtes, daß er ſie wieder hergeſtellt hat, daß kein Standpunkt iſt, worin er nicht bei ſich ſelbſt ſey. Der Begriff der abſoluten Religion enthält, daß die Religion es iſt, die ſich objektiv iſt. Aber nur der Begriff. Ein Anderes iſt dieſer Begriff und ein Anderes das Bewußtſeyn dieſes Begriffs.

Es kann alſo auch in der abſoluten Religion der Begriff dieß an ſich ſeyn, aber das Bewußtſeyn iſt ein Anderes. Dieſe Seite iſt es denn, die in der Beſtimmung, daß die Religion es ſey, um die es zu thun ſey, zum Bewußtſeyn gekommen, hervorgetreten iſt. Der Begriff iſt ſelbſt noch einſeitig, genommen als nur an ſich, ebenſo iſt er dieſe einſeitige Geſtalt, da wo die Subjektivität ſelbſt einſeitig iſt, hat nur die Beſtimmung des einen von beiden, iſt nur unendliche Form, das reine Selbſtbewußtſeyn, das reine Wiſſen ſeiner ſelbſt, es iſt an ſich inhaltslos, weil die Religion als ſolche nur in ihrem Anſich aufgefaßt iſt, nicht die Religion iſt, die ſich objektiv iſt, nur die Religion in der noch nicht realen, ſich objektivirenden, ſich Inhalt gebenden Geſtalt. Nichtobjektivität iſt Inhaltsloſigkeit.

Das Recht der Wahrheit iſt, daß das Wiſſen in der Religion den abſoluten Inhalt habe. Hier aber iſt er nicht wahrhaft, ſondern nur verkümmert. Alſo ein Inhalt muß ſeyn, dieſer iſt ſo zufällig, endlich, empiriſch beſtimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römiſchen Zeitalter ein. Die Zeit der römiſchen Kaiſer hat viel Aehnlichkeit mit der unſrigen. Die Freiheit iſt damit nur eine ſolche, die ein Jenſeits beſtehen läßt, ein Sehnen, die das Unterſcheiden des Bewußtſeyns läugnet und damit das weſentliche Moment des Geiſtes verwirft und ſo geiſtloſe Subjektivität iſt.

Die Religion iſt das Wiſſen des Geiſtes von ſich als Geiſt; als reines Wiſſen weiß es ſich nicht als Geiſt und iſt ſomit nicht ſubſtanzielles, ſondern ſubjektives Wiſſen. Aber daß es nur dieſes und ſomit beſchränktes Wiſſen ſey, iſt für die

Subjektivität nicht in der Geſtalt ihrer ſelbſt, d. h. des Wiſſens, ſondern ihr unmittelbares Anſich, das ſie zunächſt in ſich findet und ſomit in dem Wiſſen ihrer, als des ſchlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und ſomit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenſeitigen Anſichſeyns gegen ihr Fürſichſeyn, das Gefühl der Sehnſucht nach dem unerklärten Jenſeits.

Die abſolute Religion hingegen enthält die Beſtimmung der Subjektivität oder der unendlichen Form, die der Subſtanz gleich iſt. Wir können es Wiſſen, reine Intelligenz nennen, dieſe Subjektivität, dieſe unendliche Form, dieſe unendliche Elaſticität der Subſtanz, ſich in ſich zu dirimiren, ſich ſelbſt zum Gegenſtand zu machen, der Inhalt iſt deshalb organiſcher Inhalt,weil es die unendlich ſubſtantielle Subjektivität iſt, die ſich zum Gegenſtand und Inhalt macht. In dieſem Inhalte ſelbſt wird dann wieder das endliche Subjekt vom unendlichen Objekt unterſchieden. Gott als Geiſt iſt, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht iſt als lebendiger Geiſt ſeiner Gemeinde, ſelbſt nur in der einſeitigen Beſtimmung als Objekt.

Dieß iſt der Begriff, er iſt der Begriff der Idee, der abſoluten Idee, die Realität iſt jetzt der Geiſt, der für den Geiſt iſt, der ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat und ſo iſt dieſe Religion die offenbare Religion, Gott offenbart ſich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, ſich beſtimmen, ſeyn für ein Anderes, dieß ſich Manifeſtiren gehört zum Weſen des Geiſtes ſelbſt. Ein Geiſt, der nicht offenbar iſt, iſt nicht Geiſt. Man ſagt, Gott hat die Welt erſchaffen, ſo ſpricht man dieß als einmal geſchehene That aus, die nicht wieder geſchieht, als ſo eine Beſtimmung, die ſeyn kann oder nicht, Gott hätte ſich offenbaren können oder auch nicht, es iſt eine gleichſam willkürlich zufällige Beſtimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott iſt als Geiſt weſentlich dieß ſich Offenbaren, er erſchafft nicht ein Mal die Welt, ſondern iſt der ewige Schöpfer,

dieß ewige ſich Offenbaren, dieſer Aktus. Dieß iſt ſein Begriff, ſeine Beſtimmung.

Die Religion, die offenbare, Geiſt für den Geiſt, iſt als ſolche die Religion des Geiſtes, nicht verſchloſſen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes iſt. Gott ſetzt das Andere und hebt es auf in ſeiner ewigen Bewegung. Der Geiſt iſt dieß, ſich ſelbſt zu erſcheinen. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren ſeiner iſt? Was er offenbart iſt die unendliche Form. Die abſolute Subjektivität iſt das Beſtimmen, dieß iſt das Setzen von Unterſchieden, das Setzen von Inhalt, was er ſo offenbart, iſt, daß er die Macht iſt, dieſe Unterſchiede in ſich zu machen. Es iſt dieß ſein Seyn, dieſe Unterſchiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Was geoffenbart wird, iſt dieß, daß er für ein Anderes iſt. Das iſt die Beſtimmung des Offenbarens.

Dieſe Religion, die ſich ſelbſt offenbar iſt, iſt 2. nicht nur die offenbare, ſondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter verſteht man einer Seits, daß ſie von Gott geoffenbart iſt, daß Gott ſich ſelbſt den Menſchen zu wiſſen gegeben, und anderer Seits darin, daß ſie geoffenbart iſt, poſitive Religion ſey, in dem Sinne, daß ſie dem Menſchen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieſer Eigenthümlichkeit willen, die man beim Poſitiven vor der Vorſtellung hat, iſt es intereſſant, zu ſehen, was das Poſitive iſt.

1. Die abſolute Religion iſt allerdings eine poſitive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtſeyn iſt, demſelben ein Gegenſtändliches iſt. Alles muß auf äußerliche Weiſe an uns kommen. Das Sinnliche iſt ſo ein Poſitives, zunächſt giebt es nichts ſo Poſitives, als was wir in der unmittelbaren Anſchauung vor uns haben.

Alles Geiſtige überhaupt kommt auch ſo an uns, Endlich-

geiſtiges, Geſchichtlichgeiſtiges; dieſe Weiſe der äußerlichen Geiſtigkeit und der ſich äußernden Geiſtigkeit iſt eben ſo poſitiv.

Ein höheres reineres Geiſtiges iſt das Sittliche, die Geſetze der Freiheit. Aber das iſt ſeiner Natur nach nicht ein ſolch äußerlich Geiſtiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, ſondern die Natur des reinen Geiſtes ſelbſt, aber es hat auch die Weiſe, äußerlich an uns zu kommen, zunächſt im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es ſo gilt.

Die Geſetze, die bürgerlichen, die Geſetze des Staats ſind eben ſo ein Poſitives, ſie kommen an uns, ſind für uns, gelten, ſie ſind, nicht ſo, daß wir ſie ſtehen laſſen, an ihnen vorübergehen können, ſondern daß ſie in dieſer ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, ſubjektiv ein Weſentliches, ſubjektiv Bindendes ſeyn ſollen.

Wenn wir das Geſetz faſſen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen beſtraft iſt, ſo iſt es nicht ein Weſentliches für uns, gilt es uns nicht darum, weil es poſitiv iſt, weil es ſo iſt, ſondern es gilt auch innerlich, unſerer Vernunft als ein Weſentliches, weil es auch innerlich, vernünftig iſt.

Daß es poſitiv iſt, benimmt ſeinem Charakter, vernünftig, unſer Eigenes zu ſeyn, ganz und gar nichts. Die Geſetze der Freiheit haben immer eine poſitive Seite, eine Seite der Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erſcheinung. Geſetze müſſen beſtimmt werden, ſchon in der Beſtimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Poſitive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, iſt ganz nothwendig, dieſe letzte Beſtimmung des Unmittelbaren iſt ein Poſitives, das iſt nichts Vernünftiges. Im Strafen iſt z. B. die runde Zahl das Entſcheidende; durch Vernunft iſt nicht auszumachen, was da das ſchlechthin Gerechte ſey. Was ſeiner Natur nach poſitiv iſt, iſt das Vernunftloſe: es muß beſtimmt ſeyn und wird auf eine Weiſe beſtimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in ſich enthält.

Nothwendig iſt bei der offenbaren Religion auch dieſe Seite: indem da Geſchichtliches, äußerlich Erſcheinendes vorkommt, iſt da auch Poſitives, Zufälliges vorhanden, das ſo ſeyn kann oder auch ſo. Auch bei der Religion kommt alſo dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erſcheinung willen, die damit geſetzt iſt, iſt Poſitives immer vorhanden.

Aber es iſt zu unterſcheiden: das Poſitive als ſolches, abſtrakt Poſitives und das Geſetz, das vernünftige Geſetz. Das Geſetz der Freiheit ſoll nicht gelten, weil es iſt, ſondern weil es die Beſtimmung unſerer Vernünftigkeit ſelbſt iſt; ſo iſt es nichts Poſitives, nichts Geltendes, wenn es ſo gewußt wird. Auch die Religion erſcheint poſitiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das ſoll ſie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorſtellung, des bloßen Gedächtniſſes ſeyn.

Das Poſitive in Rückſicht der Beglaubigung der Religion iſt, daß dieß Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angeſehen werden ſoll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Geſtalt eines Poſitiven als ſolchen: da ſind Wunder und die Beglaubigung, daß das Individuum dieſe Lehren gegeben.

Wunder ſind ſinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen ſelbſt iſt ſinnlich, weil es eine ſinnliche Veränderung iſt. In Anſehung dieſes Poſitiven, der Wunder iſt früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den ſinnlichen Menſchen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es iſt das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeiſtige Beglaubigung, durch die das Geiſtige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geiſtige als ſolches kann nicht direkt durch das Ungeiſtige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptſache in dieſer Seite der Wunder iſt, daß man ſie in dieſer Weiſe auf die Seite ſtellt.

Der Verſtand kann verſuchen, die Wunder natürlich zu er-

klären, viel Wahrſcheinliches gegen ſie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geſchehene als ſolches ſich halten und gegen dieſes ſich kehren. Der Hauptſtandpunkt der Vernunft in Anſehung der Wunder iſt, daß das Geiſtige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geiſtige iſt höher als das Aeußerliche, es kann nur durch ſich und in ſich beglaubigt werden, nur durch ſich und an ſich ſelbſt ſich bewähren. Das iſt das, was das Zeugniß des Geiſtes genannt werden kann.

In den Geſchichten der Religion iſt dieß ſelbſt ausgeſprochen: Moſes thut Wunder vor Pharao, die ägyptiſchen Zauberer machen es ihm nach; damit iſt ſelbſt geſagt, daß kein großer Werth darauf zu legen iſt. Die Hauptſache aber iſt, Chriſtus ſelbſt ſagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe ſie nicht erkannt. Hier verwirft er ſelbſt die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das iſt der Hauptgeſichtspunkt und dieß iſt feſtzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derſelben iſt eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geiſtes iſt das wahrhafte.

Dieſes kann mannigfach ſeyn: es kann unbeſtimmt, allgemeines ſeyn, was dem Geiſt überhaupt zuſagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geſchichte ſpricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unſer Geiſt Zeugniß. Dieſes nun kann dieſer allgemeine Anklang bleiben, dieſes Zuſtimmen des Inneren, dieſe Sympathie. Es kann aber auch mit Einſicht, Denken verbunden werden; dieſe Einſicht, inſofern ſie keine ſinnliche iſt, gehört ſogleich dem Denken an; es ſeyen Gründe, Unterſcheidungen u. ſ. w., es iſt Thätigkeit mit und nach den Denkbeſtimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erſcheinen, es kann ein ſolches ſeyn, das die Vorausſetzung macht ſeines Herzens, ſeines Geiſtes überhaupt, Vorausſetzungen von allgemeinen Grundſätzen, die ihm gelten. Dieſe Maximen brauchen nicht bewußte zu ſeyn, ſondern ſie ſind die

Art und Weiſe, wie ſein Charakter gebildet iſt, das Allgemeine, das in ſeinem Geiſt feſten Fuß gefaßt; dieſes iſt ein Feſtes in ſeinem Geiſt, dieſes regiert ihn dann.

Von ſolcher feſten Grundlage, Vorausſetzung kann ſein Raiſonniren, Beſtimmen anfangen, in Bezug auf das Sittliche. Da ſind der Bildungsſtufen, Lebenswege ſehr viele, die Bedürfniſſe ſind ſehr verſchieden.

Das höchſte Bedürfniß des menſchlichen Geiſtes iſt das Denken, das Zeugniß des Geiſtes, ſo, daß es nicht vorhanden nur ſey auf ſolche nur anklingende Weiſe der erſten Sympathie, noch auf die andere Weiſe, daß ſolche feſte Grundlagen und Grundſätze im Geiſte ſind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feſte Vorausſetzungen, aus denen Schlüſſe, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geiſtes in ſeiner höchſten Weiſe iſt die Weiſe der Philoſophie, daß der Begriff rein als ſolcher ohne Vorausſetzung, aus ſich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch dieſe Entwickelung die Nothwendigkeit derſelben einſieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken ſo entgegengeſetzt, daß man geſagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weiſe ein Bewußtſeyn haben, als auf denkende Weiſe; ſo hat man die Beweiſe vom Daſeyn Gottes als die einzige Weiſe angegeben, von der Wahrheit zu wiſſen und überzeugt zu ſeyn.

Aber das Zeugniß des Geiſtes kann auf mannigfache, verſchiedene Weiſe vorhanden ſeyn: es iſt nicht zu fordern, daß bei allen Menſchen die Wahrheit auf philoſophiſche Weiſe hervorgebracht werde. Nach dem verſchiedenen Stande der Entwickelung iſt auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auktorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es iſt intereſſant, daß ſie auf dieß Minimum eingeſchränkt werden. Die Religion

hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl iſt nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, ſondern das Herz des denkenden Menſchen, denkendes Herz, Gefühl, und was in dieſem Herzen, Gefühl von Religion iſt, iſt im Denken dieſes Herzens, Gefühls. Inſofern man anfängt, zu ſchließen, zu raiſonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbeſtimmungen fortzugehen, geſchieht das immer denkend.

Indem die Lehren der chriſtlichen Religion in der Bibel vorhanden ſind, ſind ſie hiermit auf poſitive Weiſe gegeben, und wenn ſie ſubjektiv werden, wenn der Geiſt ihnen Zeugniß giebt, ſo kann das auf ganz unmittelbare Weiſe ſeyn, daß des Menſchen Innerſtes, ſein Geiſt, ſein Denken, ſeine Vernunft davon getroffen iſt und dieſem zuſagt. So iſt die Bibel für den Chriſten dieſe Grundlage, die Hauptgrundlage, die dieſe Wirkung auf ihn hat, in ihm anſchlägt, dieſe Feſtigkeit ſeinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere iſt aber, daß er, weil er denkend iſt, nicht bei dieſem unmittelbaren Zuſagen, Zeugniß ſtehen bleiben kann, ſondern ſich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachdenken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchſten ausgebildeten Form iſt es die Theologie, die wiſſenſchaftliche Religion, dieſer Inhalt als Zeugniß des Geiſtes auf wiſſenſchaftliche Weiſe gewußt.

Da tritt etwa dieſer Gegenſatz ein, daß geſagt wird: man ſolle ſich bloß an die Bibel halten. Das iſt einer Seits ein ganz richtiger Grundſatz. Es giebt Menſchen, die ſehr religiös ſind, Nichts thun, als die Bibel leſen und Sprüche daraus herſagen, eine hohe Frömmigkeit, Religioſität haben, aber Theologen ſind ſie nicht; da iſt noch keine Wiſſenſchaftlichkeit, Theologie.

So wie dieß nur nicht mehr bloß iſt Leſen und Wiederholen der Sprüche, ſo wie das ſogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegeſiren, was es zu bedeuten habe, ſo tritt der

Menſch ins Raiſonniren, Reflektiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob ſein Denken richtig iſt oder nicht, wie er ſich in ſeinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu ſagen: dieſe Gedanken ſeyen auf die Bibel gegründet. Sobald ſie nicht mehr bloß die Worte der Bibel ſind, iſt dieſem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logiſche Form, oder es werden bei dieſem Inhalt gewiſſe Vorausſetzungen gemacht und mit dieſen an die Erklärung gegangen, ſie ſind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorſtellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweiſe jeder Zeit; das erſte Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Vorausſetzungen ſind z. B. die Vorſtellung, daß der Menſch von Natur gut iſt, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer ſolche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die chriſtliche Religion gerade dieß iſt, Gott zu erkennen, worin Gott ſogar ſich geoffenbart, gezeigt hat, was er iſt.

Da kann nun eben wieder das Poſitive in anderer Weiſe eintreten. Da kommt es gar ſehr darauf an, ob dieſer Inhalt, dieſe Vorſtellungen, Sätze wahrhafte ſind.

Das iſt nicht mehr die Bibel, das ſind die Worte, die der Geiſt innerlich auffaßt. Spricht der Geiſt ſie aus, ſo iſt das ſchon eine Form, die der Geiſt gegeben, Form des Denkens. Dieſe Form, die man jenem Inhalt giebt, iſt zu unterſuchen. Da kommt das Poſitive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgeſetzt worden, Gedankenverhältniſſe des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verſtändiges; göttlichem Inhalt iſt es nicht adäquat. Dieſer Inhalt wird ſo von Grund aus verdorben.

Die Theologie, ſo wie ſie nicht ein Herſagen der Bibel iſt und über die Worte der Bibel hinausgeht, ſie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern ſind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht ſie dieſe Formen nun nach Zufall, ſo daß ſie Vorausſetzungen hat, Vorurtheile, ſo iſt dieß etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Unterſuchung dieſer Denkformen iſt allein die Philoſophie.

Die Theologie gegen die Philoſophie ſich kehrend iſt entweder bewußtlos darüber, daß ſie ſolche Formen braucht, daß ſie ſelbſt denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es iſt bloß Täuſchung: ſie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Poſitive iſt, ſich vorbehalten.

Dieſem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieſes zufällige, beliebige Denken iſt das Poſitive, das herein kömmt: nur der Begriff für ſich befreit ſich wahrhaft durch und durch von jenem Poſitiven: denn in der Philoſophie und Religion iſt dieſe höchſte Freiheit, die das Denken ſelbſt als ſolches iſt.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Poſitiven, er iſt ein Gültiges, gilt in der Geſellſchaft. Alles Geſetz, überhaupt was gilt, hat dieſe Form, daß es ein Seyendes iſt und als ſolches für Jeden das Weſentliche, ein Geltendes. Das iſt aber nur die Form des Poſitiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geiſt ſeyn.

Die Bibel iſt dieſe Form des Poſitiven, aber es iſt ſelbſt einer ihrer Sprüche: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geiſt man herbeibringt, welcher Geiſt das Wort belebt. Man muß wiſſen, daß man einen konkreten Geiſt mitbringt, einen denkenden, oder reflektirenden, oder empfindenden Geiſt, und muß Bewußtſeyn haben über dieſen Geiſt, der thätig iſt, dieſen Inhalt auffaßt.

Das Faſſen iſt nicht ein paſſives Aufnehmen, ſondern indem der Geiſt auffaßt, iſt dieß Faſſen zugleich ſeine Thätigkeit;

nur beim Mechaniſchen verhält ſich die eine Seite im Aufnehmen paſſiv. Der Geiſt alſo kommt daran hin, dieſer Geiſt hat ſeine Vorſtellungen, Begriffe, iſt ein logiſches Weſen, iſt denkende Thätigkeit, dieſe Thätigkeit muß der Geiſt kennen. Dieß Denken kann aber auch in dieſen und jenen Kategorien der Endlichkeit ſo hingehen.

Es iſt der Geiſt, der auf ſolche Weiſe anfängt vom Poſitiven, aber weſentlich dabei iſt: er ſoll ſeyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geiſt, der das Göttliche und dieſen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das iſt das Zeugniß des Geiſtes, das mehr oder weniger entwickelt ſeyn kann.

Das iſt alſo in Hinſicht des Poſitiven die Hauptſache, daß der Geiſt ſich denkend verhält, Thätigkeit iſt in den Kategorien, Denkbeſtimmungen, daß der Geiſt da thätig iſt, ſey er empfindend, räſonnirend u. ſ. f. Dieß wiſſen Einige nicht, haben kein Bewußtſeyn über das Aufnehmen, daß ſie dabei thätig ſind.

Viele Theologen, indem ſie ſich exegetiſch verhalten, und wie ſie meinen, recht rein aufnehmend, wiſſen dieß nicht, daß ſie dabei thätig ſind, reflektiren. Iſt dieß Denken ſo ein zufälliges, ſo überläßt es ſich den Kategorien der Endlichkeit, und iſt damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufaſſen; es iſt nicht der göttliche, ſondern der endliche Geiſt, der in ſolchen Kategorien ſich fortbewegt.

Durch ſolch endliches Erfaſſen des Göttlichen, deſſen, was an und für ſich iſt, durch dieß endliche Denken des abſoluten Inhalts iſt es geſchehen, daß die Grundlehren des Chriſtenthums größten Theils aus der Dogmatik verſchwunden ſind. Nicht allein, aber vornehmlich iſt die Philoſophie jetzt weſentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Chriſtenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir dieſe Religion betrachten, gehen wir nicht hiſtoriſch zu Werke nach der Weiſe des Geiſtes, der vom Aeußerlichen anfängt, ſondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thä-

tigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erſcheint nur nach einer Seite als auffaſſend, nach der andern iſt ſie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns weſentlich als ſolche Thätigkeit mit Bewußtſeyn des Denkens über ſich, über den Gang der Denkbeſtimmungen, — eines Denkens, das ſich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbeſtimmungen ſind. Daß wir auf der andern Seite vom Poſitiven anfingen, iſt in der Erziehung geſchehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu laſſen, inſofern wir wiſſenſchaftlich verfahren.

3. Die abſolute Religion iſt ſo die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit iſt, ſich im Gegenſtändlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt daſſelbe, was die Wahrheit iſt, mit einer Beſtimmung der Negation aus. Der Geiſt iſt ſeine Vorausſetzung; wir fangen mit dem Geiſt an, er iſt identiſch mit ſich, iſt ewige Anſchauung ſeiner ſelbſt, er iſt ſo zugleich nur als Reſultat, als Ende gefaßt. Er iſt das Sichvorausſetzen und ebenſo das Reſultat, und iſt nur als Ende. Dieß iſt die Wahrheit, dieß adaequat ſeyn, dieß Objekt und Subjekt ſeyn. Daß er ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt, iſt die Realität, Begriff, Idee, und dieß iſt die Wahrheit. Ebenſo iſt ſie die Religion der Freiheit. Freiheit iſt abſtrakt, das Verhalten zu einem Gegenſtändlichen als nicht zu einem Fremden, es iſt dieſelbe Beſtimmung wie die der Wahrheit, nur iſt bei der Freiheit noch die Negation des Unterſchiedes des Andersſeyn herausgehoben, dieß erſcheint in der Form der Verſöhnung. Dieſe fängt damit an, daß Unterſchiedene gegeneinander ſind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Weſen entfremdet iſt. Die Verſöhnung iſt die Negation dieſer Trennung, dieſer Scheidung, ſich in einander zu erkennen, ſich und ſein Weſen zu finden. Die Verſöhnung iſt ſo die Freiheit, iſt nicht ein Ruhendes, ſondern Thätigkeit. Alles dieß, Verſöhnung, Wahr-

heit, Freiheit iſt allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszuſprechen, ohne Einſeitigkeit. Eine beſtimmte Form liegt darin, daß geſagt iſt, daß in einer Religion die Vorſtellung der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur geſetzt iſt, Gott iſt Menſch geworden, dieß iſt ſo eine Offenbarung. Dieſe Einheit iſt ſo zunächſt nur das Anſich, aber als dieß ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen iſt die Befreiung Verſöhnung, die eben nur möglich iſt durch das Anſich; die mit ſich identiſche Subſtanz iſt dieſe Einheit, die als ſolche die Grundlage iſt, aber als Subjektivität iſt ſie das, was hervorbringt.

Daß nur dieſe Idee der abſoluten Wahrheit iſt, das iſt Reſultat der ganzen Philoſophie, in ſeiner reinen Form iſt es das Logiſche, aber ebenſo Reſultat der Betrachtung der konkreten Welt. Dieß iſt die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der Geiſt durch und durch organiſch iſt, daß jedes Unterſchiedene nur iſt der Spiegel ſeiner Idee, ſo daß ſie ſich an ihm als Vereinzeltes darſtellt, als Proceß an ihm, ſo daß es dieſe Einheit an ihm ſelbſt manifeſtirt.

Die Naturreligion iſt die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtſeyns, in der abſoluten Religion iſt auch dieſer Standpunkt, aber nur innerhalb als tranſitoriſches Moment, in der Naturreligion iſt Gott als Anderes vorgeſtellt, in natürlicher Geſtaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtſeyns. Die zweite Form war die der geiſtigen Religion, des Geiſtes, der endlich beſtimmt bleibt, es iſt inſofern die Religion des Selbſtbewußtſeyns, nämlich der abſoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir geſehen haben; dieß Eine, die Macht iſt das Mangelhafte, weil es nur die abſtrakte Macht iſt, ſeinem Inhalte nach nicht abſolute Subjektivität iſt, nur abſtrakte Nothwendigkeit, abſtrakt einfaches Beiſichſelbſtſeyn.

Die Abſtraktion macht die Endlichkeit aus, und die beſonderen Mächte, Götter, beſtimmt nach geiſtigem Inhalt, machen

erſt die Totalität. Dieſe dritte iſt nun die Religion der Freiheit, des Selbſtbewußtſeyns, des Bewußtſeyns, das in ſich ſelbſt iſt. Freiheit iſt die Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns.

B. Der metaphyſiſche Begriff der Idee Gottes.

Der metaphyſiſche Begriff iſt der Begriff Gottes und die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweiſes vom Daſeyn Gottes iſt ein Beweis dieſer Uebergang, dieſe Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken iſt, daß wir bei den übrigen Beweiſen ausgegangen ſind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geſchloſſen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, abſoluter Macht, die zugleich Weisheit iſt, die Zwecke in ſich ſelbſt hat, erſchien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides iſt nothwendig, und dieſe Einheit aufzuzeigen, iſt nothwendig, indem man ſowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider iſt das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides ſind einſeitige Beſtimmungen, deren jede in die andere umſchlägt und ſich zeigt, einmal unſelbſtſtändiges Moment zu ſeyn und zweitens die andere Beſtimmung, welche ſie in ſich trägt, zu produciren. Nur in der Idee iſt ihre Wahrheit, d. h. beide ſind als Geſetzte, keines von beiden muß nur die Beſtimmung haben, ein Anfangendes, Urſprüngliches zu bleiben, ſondern muß ſich darſtellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Geſetztes ſeyn. Dieſer Uebergang hat eine entgegengeſetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargeſtellt, d. h. es iſt ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, ſo daß jedes ein Geſetztes iſt, anderer Seits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes ſey, wie das Andere Setzendes. Es iſt ſo die eine Seite die Bewegung und eben ſo auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff ſoll der Uebergang in das

Seyn aufgezeigt werden, ſo muß man zunächſt ſagen, daß die Beſtimmung Seyn ganz arm iſt, es iſt die abſtrakte Gleichheit mit ſich ſelbſt, dieſe letzte Abſtraktion, Affirmation aber in ihrer letzten Abſtraktion, die ganz beſtimmungsloſe Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, ſo muß ihm doch wenigſtens dieſe letzte Abſtraktion zukommen, der Begriff iſt nämlich. Selbſt nur als Unendlichkeit beſtimmt, oder in konkreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Beſonderen, die Allgemeinheit, die ſich beſondert und ſo in ſich zurückkehrt, iſt dieſe Negation des Negativen, dieſe Beziehung auf ſich ſelbſt, das Seyn ganz abſtrakt genommen. Dieſe Identität mit ſich, dieſe Beſtimmung iſt ſogleich im Begriff weſentlich enthalten.

Doch muß auch geſagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn iſt ſehr viel und reich und enthält das tiefſte Intereſſe der Vernunft. Dieß Verhältniß zu faſſen vom Begriff zum Seyn iſt beſonders auch das Intereſſe unſerer Zeit. Es iſt näher die Urſache anzugeben, warum dieſer Uebergang ein ſolch Intereſſe hat. Die Erſcheinung dieſes Gegenſatzes iſt ein Zeichen, daß die Subjektivität die Spitze ihres Fürſichſeyns erreicht hat, zur Totalität gekommen iſt, ſich in ſich ſelbſt als unendlich und abſolut zu wiſſen. Die weſentliche Beſtimmung der offenbaren Religion iſt die Form, wodurch die Subſtanz Geiſt iſt. Daß dieſer Gegenſatz als ſo ſchwierig, unendlich erſcheint, hat ſeinen Grund darin, daß dieſe eine Seite der Realität, die Seite der Subjektivität, der endliche Geiſt in ſich zu dieſem Erfaſſen ſeiner Unendlichkeit gekommen iſt. Erſt wenn das Subjekt die Totalität iſt, dieſe Freiheit in ſich erreicht hat, iſt es Seyn; dann iſt es der Fall, daß dieſem Subjekt dieß Seyn gleichgültig iſt, das Subjekt für ſich iſt und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben ſteht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegenſatz als ein unendlicher erſcheinen kann und deshalb und zugleich iſt der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegenſatz aufzulöſen. In ſeiner Totalität liegt zu-

gleich die Forderung, dieſen Gegenſatz aufzulöſen, aber das Aufheben iſt dadurch unendlich ſchwierig geworden, weil der Gegenſatz ſo unendlich iſt, das Andere ſo ganz frei iſt, als ein Drüben, ein Jenſeits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt iſt alſo dieſe Vertiefung des Subjekts in ſich, daß das Endliche ſich ſelbſt als Unendliches weiß und mit dem Gegenſatz behaftet iſt, den es getrieben iſt aufzulöſen. Denn ſo ſteht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es ſetzt ſich das Unendliche ſelbſt ſo als ein Endliches, ſo, daß das Subjekt ſeiner Unendlichkeit wegen gedrungen iſt, dieſen Gegenſatz, der ſelbſt zu ſeiner Unendlichkeit ſich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegenſatz iſt: ich bin Subjekt, frei, bin Perſon für mich, darum entlaſſe ich auch das Andere frei, welches drüben iſt und ſo bleibt. Die Alten ſind nicht zum Bewußtſeyn dieſes Gegenſatzes gekommen, nicht zu dieſer Entzweiung, die nur der für ſich ſeyende Geiſt ertragen kann. Geiſt iſt nur dieß ſelbſt, im Gegenſatz unendlich ſich zu erfaſſen. Wie wir den Standpunkt hier haben, ſo iſt er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung iſt dann die Vermittelung beider, ſo daß der Begriff ſich ſelbſt zum Seyn entſchließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegenſatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weiſe, wie dieß geſchieht, iſt, ſo wie die Verſtandesform, kurz zu exponiren.

Die Geſtalt, welche dieſe Vermittelung hat, iſt die des ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was iſt nun der Begriff Gottes? Er iſt das aller Realſte, er iſt nur affirmativ zu faſſen, iſt beſtimmt in ſich, der Inhalt hat keine Beſchränkung, er iſt alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abſtraktum übrig, dieß iſt ſchon früher bemerkt. Von dieſem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. ſeine

widerſpruchsloſe Identität aufgezeigt in der Form des Verſtandes. Das Zweite iſt, es wird geſagt, Seyn iſt eine Realität, Nichtſeyn iſt Negation, ein Mangel, ſchlechthin dagegen, das Dritte iſt der Schluß: Seyn iſt alſo Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, iſt eine Zernichtung des Beweiſes und iſt das Vorurtheil der Welt geworden. Kant ſagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn iſt ein Anderes als der Begriff, man unterſcheidet beide, ſie ſind einander entgegengeſetzt, der Begriff kann alſo nicht das Seyn enthalten, dieſes ſteht drüben. Er ſagt ferner: das Seyn iſt alle Realität, Gott kommt alle Realität zu, folglich iſt es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich ſo, daß das Seyn keine Inhaltsbeſtimmung ſey, ſondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorſtelle oder ſie beſitze, ſo werden ſie dadurch nicht verändert, es iſt dann der eine und ſelbe Inhalt, ob ich ſie habe oder nicht. Kant nimmt ſo den Inhalt für das, was den Begriff ausmacht, er ſey dieß nicht, was im Begriff enthalten ſey. Man kann dieß allerdings ſagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbeſtimmung verſteht und von dem Inhalt die Form unterſcheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt iſt ſo auf der Seite des Begriffs und dem Anderen bleibt nur die Beſtimmung des Seyns. Mit kurzen Worten iſt dieß alſo folgendes. Der Begriff iſt nicht das Seyn, beide ſind unterſchieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wiſſen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit iſt noch nicht geſagt, daß ſie auch ſo ſind.

Dieß wiſſen wir freilich, daß man ſich Luftſchlöſſer bauen kann, die deshalb noch nicht ſind. Es iſt ſo an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für ſich gewonnen.

Anſelmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis ſo vorgetragen. Gott iſt das Vollkommenſte, der Inbegriff aller Realität; iſt nun Gott bloß Vorſtellung, ſubjektive Vorſtellung, ſo iſt er nicht das Vollkommenſte, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgeſtellt iſt, ſondern auch Seyn hat. Dieß iſt ganz richtig und eine Vorausſetzung, die jeder Menſch in ſich enthält, nämlich daß das nur Vorgeſtellte unvollkommen iſt, und nur vollkommen das, was auch Realität hat. Wahrheit nur ſey, was ebenſo ſey, als gedacht ſey. Gott iſt nun das Vollkommenſte, alſo muß er auch ebenſo real, ſeyend ſeyn, als er auch Begriff iſt. Man hat ferner auch in ſeiner Vorſtellung, daß die Vorſtellung und der Begriff verſchieden ſind, ebenſo auch die Vorſtellung, daß das bloß Vorgeſtellte unvollkommen, Gott aber ferner das Vollkommenſte iſt. Die Verſchiedenheit von Begriff und Seyn beweiſt Kant nicht, ſie iſt popularer Weiſe angenommen, man läßt es gelten, hat aber im geſunden Menſchenſinn nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorſtellung.

Der Anſelmiſche Beweis, ſo wie die Form, die ihm in dem ontologiſchen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität iſt, folglich enthält er auch das Seyn. Dieß iſt ganz richtig. Seyn iſt eine ſo arme Beſtimmung, daß ſie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das Andere iſt, daß auch Seyn und Begriff von einander unterſchieden ſind; Seyn und Denken, Idealität und Realität, beides iſt unterſchieden und entgegengeſetzt, der wahrhafte Unterſchied iſt auch Entgegenſetzung, und dieſer Gegenſatz ſoll aufgehoben werden, und die Einheit beider Beſtimmungen iſt ſo aufzuzeigen, daß ſie das Reſultat aus der Negation des Gegenſatzes iſt. In dem Begriff iſt das Seyn enthalten. Dieſe Realität unbeſchränkt giebt nur leere Worte, leere Abſtraktionen. Alſo die Beſtimmung

vom Seyn iſt als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß iſt denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es ſind aber auch unterſchiedene, und ſo iſt ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterſchiedes iſt es zu thun. Der Unterſchied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergeſtellt, aufgezeigt werden, nach dieſem Unterſchied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff dieſe Bewegung iſt, ſich zum Seyn zu beſtimmen, dieſe Dialektik, dieſe Bewegung ſich zum Seyn, zum Gegentheil ſeiner ſelbſt zu beſtimmen, dieß Logiſche iſt eine weitere Entwickelung, die dann in dem ontologiſchen Beweiſe nicht gegeben iſt, und dieß iſt das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anſelm betrifft, ſo iſt bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgeſetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenſte ſey. Es kommt darauf an, daß der Begriff ſich für ſich objektivirt.

Gott iſt ſo das Vollkommenſte, nur in der Vorſtellung geſetzt; an dem Vollkommenſten gemeſſen iſt es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erſcheint. Der Begriff der Vollkommenheit iſt der Maaßſtab und da iſt denn Gott als bloßer Begriff, Gedanken dieſem Maaßſtabe unangemeſſen.

Die Vollkommenheit iſt nur eine unbeſtimmte Vorſtellung. Was iſt denn vollkommen? Man denkt ſich etwas beſtimmtes dabei. Dieſe Beſtimmung ſehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was ſie hier angewendet wird, entgegengeſetzt iſt, nämlich die Unvollkommenheit iſt nur der Gedanke Gottes und ſo iſt das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, dieſe Einheit wird alſo hier vorausgeſetzt. Indem Gott geſetzt iſt als das Vollkommenſte, ſo hat er hier keine weitere Beſtimmung, er iſt nur das Vollkommene, er iſt nur als ſolches, und dieß iſt ſeine Beſtimmtheit. Es erhellt daraus, daß es ſich eigentlich nur um dieſe Einheit des Be-

griffs und der Realität handelt. Dieſe Einheit iſt die Beſtimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit ſelbſt, dieß iſt auch in der That die Beſtimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Beſtimmung Gottes.

Bei der Anſelmiſchen Weiſe des Begriffs iſt die Vorausſetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß iſt es denn, was dieſem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Vorausſetzung das iſt, um was es ſich handelt. Daß aber der Begriff ſich an ſich beſtimme, ſich objektivire, ſich ſelbſt realiſire, iſt eine weitere Einſicht, die erſt aus der Natur des Begriffs hervorgekommen iſt, die bei Anſelm und auch in ſpäteren Zeiten nicht vorhanden iſt und nicht ſeyn konnte. Dieß iſt die Einſicht, in wiefern der Begriff ſelbſt ſeine Einſeitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Anſicht unſerer Zeit vergleichen, die beſonders von Kant ausgegangen iſt, ſo heißt es hier: der Menſch denkt, ſchaut an, will, und ſein Wollen iſt neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, iſt ein ſinnlich Konkretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das Unendliche, Unbegrenzte iſt nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfeu nicht vergeſſen, daß es nur ein Begriff iſt, der in unſerem Kopfe iſt. Warum ſagt man: es iſt nur ein Begriff? Der Begriff iſt etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur eine Qualität, eine Thätigkeit iſt neben anderem im Menſchen, d. h. wir müſſen das begreifen an der Reatität, die wir vor uns habrn, am konkreten Menſchen. Der Menſch iſt freilich nicht bloß denkend, er iſt auch ſinnlich und kann ſogar auch im Denken ſinnliche Gegenſtände haben. Dieß iſt in der That nur das Subjektive des Begriffs, wir finden ihn ſeines Maaßſtabes wegen unvollkommen, weil dieſer der konkrete Menſch iſt. Man könnte ſagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man ſieht, fühlt, empfindet ſey Realität; man könnte dieß

behaupten und es machen es Viele ſo, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was ſie empfinden, ſchmecken; allein ſo ſchlimm wird es nicht ſeyn, daß Menſchen ſind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuſchreiben, nicht dem Geiſtigen. Es iſt die konkrete, totale Subjektivität des Menſchen, die als Maaßſtab vorſchwebt, an dem gemeſſen das Begreifen nur ein Begreifen iſt.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anſelmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, ſo iſt gemeinſam, daß ſie beide Vorausſetzungen machen, Anſelm die Vollkommenheit, die moderne Anſicht, die des konkreten Menſchen überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empiriſch Konkrete erſcheint der Begriff als etwas Einſeitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anſelms hat die Beſtimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß ſie ſey die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza iſt Gott das Erſte, die abſolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die abſolute Subſtanz, ebenſo auch bei Leibnitz. Was wir ſo auf einer Seite haben, iſt eine Vorausſetzung, die das Konkrete in der That iſt, Einheit des Subjekts und Objekts, und an dieſem gemeſſen erſcheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Anſicht ſagt, dabei müſſen wir ſtehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff iſt, nicht entſpricht dem Konkreten. Anſelm dagegen ſagt, wir müſſen es aufgeben, den ſubjektiven Begriff als feſt und ſelbſtſtändig beſtehen laſſen zu wollen, wir müſſen im Gegentheil von ſeiner Einſeitigkeit abgehen. Beide Anſichten haben das Gemeinſchaftliche, daß ſie Vorausſetzungen haben; das Verſchiedene iſt, daß die moderne Welt das Konkrete zum Grunde legt, die Anſelmiſche Anſicht, die metaphyſiſche, dagegen legt den abſoluten Gedanken, die abſolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität iſt, zum Grunde. Dieſe alte Anſicht ſteht inſofern höher, daß ſie das Konkrete nicht als empiriſchen Menſchen, als empiriſche Wirklichkeit nimmt, ſon-

dern als Gedanken, auch darin ſteht ſie höher, daß ſie nicht am Unvollkommenen feſthält. In der modernen Anſicht iſt der Widerſpruch des Konkreten und des nur Begriffs nicht aufgelöſt; der ſubjektive Begriff iſt, gilt, muß als ſubjektiv behalten werden, iſt das Wirkliche. Die ältere Seite ſteht ſo bei weitem im Vortheil, weil ſie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Anſicht ſteht in einer Beſtimmung weiter als ſie, indem ſie das Konkrete als Einheit des Begriffs und der Realität ſetzt, wogegen die ältere Anſicht bei einem Abſtraktum von Vollkommenheit ſtehen blieb.

C. Die Eintheilung.

Die abſolute, ewige Idee iſt

I. an und für ſich Gott in ſeiner Ewigkeit, vor Erſchaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erſchaffung der Welt. Dieſes Erſchaffene, dieſes Andersſeyn ſpaltet ſich an ihm ſelbſt in dieſe zwei Seiten, die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt. Dieſes ſo Geſchaffene iſt ſo ein Anderes, zunächſt geſetzt außer Gott. Gott iſt aber weſentlich, dieß Fremde, dieß Beſondere, von ihm Getrenntgeſetzte ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee ſich dirimirt hat, abgefallen iſt von ſich ſelbſt, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das iſt der Weg, der Proceß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt, was er von ſich unterſchieden in ſeiner Diremtion, ſeinem Urtheil, mit ſich geeinigt hat, und ſo der heilige Geiſt iſt, der Geiſt iſt in ſeiner Gemeinde.

Das ſind alſo nicht Unterſchiede nach äußerlicher Weiſe, die wir machen, ſondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes ſelbſt, das iſt ſelbſt ſein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieſer Entwickelung in ſich ſelbſt iſt.

Die nähere Explikation dieſer Idee iſt nun, daß der allgemeine Geiſt, das Ganze was er iſt, ſich ſelbſt in ſeine drei

Beſtimmungen ſetzt, ſich entwickelt, realiſirt, und daß erſt am Ende vollendet iſt, was zugleich ſeine Vorausſetzung iſt. Er iſt im Erſten als Ganzes, ſetzt ſich voraus und iſt ebenſo nur am Ende. Der Geiſt iſt ſo in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er ſich ſetzt.

Dieſe drei angegebenen Formen ſind: das ewige in und bei ſich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erſcheinung, die der Partikulariſation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die abſolute Einzelnheit.

In dieſen drei Formen explicirt ſich die göttliche Idee. Geiſt iſt die göttliche Geſchichte, der Proceß des Sichunterſcheidens, Dirimirens und dieß in ſich Zurücknehmens, er iſt die göttliche Geſchichte und daher in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie ſind in Rückſicht auf das ſubjektive Bewußtſeyn auch ſo zu beſtimmen: Die erſte Form als das Element des Gedankens. Gott iſt im reinen Gedanken, wie er an und für ſich iſt, offenbar iſt, aber noch nicht zur Erſcheinung gekommen iſt. Gott in ſeinem ewigen Weſen bei ſich ſelbſt, aber offenbar. Die zweite Form iſt, daß er im Element der Vorſtellung iſt, im Element der Partikulariſation, daß das Bewußtſeyn befangen iſt in Beziehung auf Anderes, dieß iſt die Erſcheinung. Das dritte Element iſt das der Subjektivität als ſolcher. Dieſe Subjektivität iſt theils unmittelbar Gemüth, Gedanke, Vorſtellung, Empfindung, theils aber auch Subjektivität, die der Begriff iſt, denkende Vernunft, Denken des freien Geiſtes, der erſt durch die Rückkehr frei in ſich iſt.

In Beziehung auf Ort, Raum ſind die drei Formen ſo zu erklären, indem ſie gleichſam an verſchiedenen Orten vorgehen. So iſt die erſte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für ſich iſt. Das Zweite iſt die Welt, die göttliche Geſchichte als real, Gott im vollkomme-

nen Daſeyn. Das Dritte iſt der innere Ort, die Gemeinde, zunächſt in der Welt, aber zugleich ſich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden ſchon in ſich habend, voll Gnade, in der Welt wirkſam, präſent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterſchieden beſtimmen. Das erſte Element iſt ſo, Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element des reinen Gedankens der Ewigkeit, die Ewigkeit der Zeit gegenüber geſtellt, ſo explicirt ſich dieſe an und für ſich und legt ſich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So iſt die göttliche Geſchichte die Erſcheinung, iſt als Vergangenheit, ſie iſt, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgeſetzt iſt, als Erſcheinung iſt ſie unmittelbares Daſeyn, das auch zugleich negirt iſt, dieß iſt Vergangenheit. Die göttliche Geſchichte iſt ſo als Vergangenheit, als das eigentlich Geſchichtliche. Das dritte Element iſt die Gegenwart, aber nur die beſchränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, ſondern die, die Vergangenheit und Zukunft von ſich unterſcheidet, die das Element des Gemüths iſt, der unmittelbaren Subjektivität geiſtiges Jetztſeyn. Aber die Gegenwart ſoll auch das dritte ſeyn, die Gemeinde erhebt ſich auch in den Himmel, ſo iſt es auch eine Gegenwart, die ſich erhebt, weſentlich verſöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit, eine Vollendung, die aber noch nicht iſt, und die ſo als Zukunft zu faſſen iſt. Ein Jetzt der Gegenwart, das Vollendung vor ſich hat, aber dieſe iſt unterſchieden von dieſem Jetzt und iſt als Zukunft geſetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbſtoffenbarung und dieſe Offenbarung iſt in den drei angegebenen Beſtimmungen zu nehmen.

Nach der erſten iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken: dieß iſt das theoretiſche Bewußtſeyn, worin das denkende Subjekt ſich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß ſelbſt, in den Proceß geſetzt iſt, ſondern in der

ganz unbewegten Stille des denkenden Geiſtes ſich verhält, da iſt Gott gedacht für ihn und dieſer iſt ſo in dem einfachen Schluſſe, daß er ſich durch ſeinen Unterſchied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität iſt und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit ſich ſelbſt zuſammenſchließt, unmittelbar bei ſich ſelbſt iſt. Dieß iſt das erſte Verhältniß, das nur für das denkende Subjekt iſt, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen iſt. Dieß iſt das Reich des Vaters.

Die zweite Beſtimmung iſt das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorſtellung im Elemente des Vorſtellens überhaupt iſt — das Moment der Beſonderung überhaupt. In dieſem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im erſten das Andre Gottes war, ohne aber dieſe Beſtimmung zu haben, die Beſtimmung des Andern. Hier iſt Gott als der Sohn, nicht unterſchieden vom Vater, aber nur in der Weiſe der Empfindung ausgeſprochen: er erhält die Beſtimmung als Anderes, und die reine Idealität des Denkens wird ſo nicht erhalten. Wenn nach der erſten Beſtimmung Gott nun einen Sohn erzeugt, ſo bringt er hier die Natur hervor; hier iſt das Andere die Natur, der Unterſchied kommt ſo zu ſeinem Rechte: das Unterſchiedene iſt die Natur, die Welt überhaupt und der Geiſt, der ſich darauf bezieht, der natürliche Geiſt; hier tritt das, was wir vorhin Subjekt geheißen haben, ſelbſt als Inhalt ein: der Menſch iſt hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Menſch ſich hier auf die Natur bezieht, ſo iſt dieß nur innerhalb der Religion: es iſt ſomit die religiöſe Betrachtung der Natur. Der Sohn tritt in die Welt, dieß iſt der Beginn des Glaubens; es iſt ſchon im Sinne des Glaubens geſagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes ſprechen. Das Göttliche iſt für den Menſchen zunächſt in äußerlicher Geſchichte, aber es verliert dann dieſen Charakter und wird die Manifeſtation Gottes ſelbſt. — Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geiſtes, welches das Bewußtſeyn enthält, daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt,

und daß die Verſöhnung für den Menſchen iſt; der Proceß der Verſöhnung ſelbſt iſt im Kultus enthalten.

Zu bemerken iſt noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterſchiede gemacht haben von Begriff, Geſtalt und Kultus, in der Abhandlung ſelbſt werden ſich die Verhältniſſe in den Kultus eingreifend zeigen. Das Element, in dem wir ſind, iſt der Geiſt, der Geiſt iſt ſich manifeſtiren, iſt ſchlechthin für ſich, wie er gefaßt iſt, iſt er nie allein, ſondern immer mit der Beſtimmung offenbar zu ſeyn, für ein Anderes, für ſein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geiſt iſt, und der Kultus iſt das Verhältniß des endlichen Geiſtes zum abſoluten, deshalb haben wir die Seite des Kultus in jedem dieſer Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterſchied zu machen, wie die Idee in den verſchiedenen Elementen für den Begriff iſt, und wie dieß zur Vorſtellung kommt. Die Religion iſt allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philoſophiſche Bewußtſeyn, ſondern die Wahrheit der Idee Gottes iſt offenbar auch für das vorſtellende Bewußtſeyn und hat die nothwendige Beſtimmung, für die Vorſtellung allgemein ſeyn zu müſſen.

I.

Gott in ſeiner ewigen Idee an und für ſich.

So betrachtet im Element des Gedankens iſt Gott, ſo zu ſagen, vor oder außer Erſchaffung der Welt. Inſofern er ſo in ſich iſt, iſt dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität geſetzt iſt, ſelbſt nur noch die abſtrakte Idee.

Gott iſt Schöpfer der Welt, es gehört zu ſeinem Seyn, Weſen, Schöpfer zu ſeyn; inſofern er dieſes nicht iſt, wird er mangelhaft aufgefaßt. Daß er Schöpfer iſt, iſt auch nicht ein Aktus, der Ein Mal vorgenommen worden wäre: was in der Idee iſt, iſt ewiges Moment, ewiges Beſtimmen derſelben.

Gott in ſeiner ewigen Idee iſt ſo noch im abſtrakten Ele-

ment des Denkens, nicht des Begreifens. Dieſe reine Idee iſt es, was wir ſchon kennen. Es iſt dieß das Element des Gedankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie ſie für den freien Gedanken iſt, der dieß zur Grundbeſtimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit ſich zu ſeyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersſeyn behaftet iſt.

In dieſem Elemente iſt

1. Beſtimmung nothwendig, inſofern das Denken überhaupt verſchieden iſt vom begreifenden Denken. Die ewige Idee iſt an und für ſich im Gedanken, Idee in ihrer abſoluten Wahrheit. Die Religion hat alſo Inhalt und der Inhalt iſt Gegenſtand, die Religion iſt Religion der Menſchen und der Menſch iſt denkendes Bewußtſeyn unter andern auch, alſo muß die Idee auch für das denkende Bewußtſeyn ſeyn; aber der Menſch iſt nicht nur auch ſo, ſondern im Denken erſt iſt er wahrhaft, nur dem Denken iſt der allgemeine Gegenſtand, iſt das Weſen des Gegenſtands, und da in der Religion Gott der Gegenſtand iſt, ſo iſt er weſentlich dem Denken der Gegenſtand. Er iſt Gegenſtand wie der Geiſt Bewußtſeyn iſt, und für das Denken iſt er, weil es Gott iſt, der der Gegenſtand iſt.

Sinnlich, reflektirendes Bewußtſeyn iſt nicht das, für welches Gott als Gott ſeyn kann, d. h. nach ſeiner ewig an und für ſich ſeyenden Weſenheit, ſeine Erſcheinung iſt etwas Anderes, dieſe iſt für ſinnliches Bewußtſeyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, ſo ſtänden die Menſchen nicht höher wie die Thiere, er iſt zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erſcheinung. Er iſt auch nicht für das raiſonnirende Bewußtſeyn, wohlverſtandenes Denken, nach dieſem und jenem beſchränkten Inhalt, ſolcher Inhalt iſt Gott auch nicht. Er iſt alſo weſentlich für den Gedanken. Dieß müſſen wir ſagen, wenn wir vom Subjektiven, vom Menſchen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geiſt iſt nur als ſich offenbarend, ſich unterſcheidend für den Geiſt, für

den er iſt, dieß iſt die ewige Idee, der denkende Geiſt, Geiſt im Elemente ſeiner Freiheit. In dieſem Felde iſt Gott das Sich-offenbaren, weil er Geiſt iſt, er iſt aber noch nicht das Erſcheinen. Es iſt alſo weſentlich, daß Gott für den Geiſt iſt.

Der Geiſt iſt der denkende. In dieſem reinen Denken iſt kein Unterſchied, der ſie ſchiede, es iſt nichts zwiſchen ihnen, Denken iſt die reine Einheit mit ſich ſelbſt, wo alles Finſtere, alles Dunkele verſchwindet. Dieß Denken kann auch reine Anſchauung genannt werden, als dieſe einfache Thätigkeit des Denkens, ſo daß zwiſchen dem Subjekt und Objekt nichts iſt, beide eigentlich noch nicht vorhanden ſind. Dieß Denken hat keine Beſchränkung, iſt dieſe allgemeine Thätigkeit, der Inhalt iſt nur das Allgemeine ſelbſt. Es kommt aber auch

2. zur abſoluten Diremtion. Wie findet dieſe Unterſcheidung ſtatt? Das Denken iſt als Aktus unbeſtimmt. Der nächſte Unterſchied iſt, daß die zwei Seiten, die wir geſehen haben als die zweierlei Weiſen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterſchieden ſind. Die eine Seite, das ſubjektive Denken, iſt die Bewegung des Denkens, inſofern es ausgeht vom unmittelbaren Seyn, ſich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den erſten Beweiſen vom Daſeyn Gottes iſt. Inſofern es bei dem allgemeinen angekommen iſt, iſt das Denken unbeſchränkt, ſein Ende iſt unendlich reines Denken, ſo daß aller Nebel der Endlichkeit verſchwunden iſt, da denkt es Gott, alle Beſonderung iſt verſchwunden, und ſo fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite iſt die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Reſultat jener erſten Seite, das auch Bewegung iſt, die von dem Allgemeinen, vom Denken, vom Begriff ausgeht, und ſo dieß iſt, ſich in ſich zu unterſcheiden, den Unterſchied ſo in ſich zu halten, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier iſt die Allgemeinheit einen Unterſchied in ſich habend und mit ſich zuſammengehend. Dieß iſt der abſtrakte Inhalt des Denkens,

welches abſtraktes Denken, das Reſultat iſt, das ſich erhoben hat.

Beide Seiten ſtellen ſich ſo einander gegenüber. Das erſte einfachere Denken iſt auch Proceß, Vermittelung in ſich, aber dieſer Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erſt inſofern es ſich erhoben hat, fängt die Religion an, es iſt ſo in der Religion reines, bewegungsloſes, abſtraktes Denken, das Konkrete fällt hingegen in ſeinen Gegenſtand, denn dieß iſt das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, ſich unterſcheidet und damit zuſammengeht, dieß Konkrete iſt der Gegenſtand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken iſt ſo das abſtrakte Denken und darum das Endliche, denn das Abſtrakte iſt endlich, das Konkrete iſt die Wahrheit, iſt der unendliche Gegenſtand.

3. Gott iſt der Geiſt; er iſt in abſtrakter Beſtimmung ſo beſtimmt als der allgemeine Geiſt, der ſich beſondert; dieß iſt die Wahrheit, und die Religion iſt die wahre, die dieſen Inhalt hat.

Dieſe ewige Idee iſt denn in der chriſtlichen Religion ausgeſprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das iſt Gott ſelbſt, der ewig dreieinige.

Gott iſt hier nur für den denkenden Menſchen, der ſich ſtill für ſich zurückhält. Die Alten haben das Enthuſiasmus geheißen; es iſt die rein theoretiſche Betrachtung, die höchſte Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchſte Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu faſſen und ſich derſelben bewußt zu werden. — Das Myſterium des Dogma's von dem, was Gott iſt, wird den Menſchen mitgetheilt, ſie glauben daran und werden ſchon der höchſten Wahrheit gewürdigt, wenn ſie es nur in ihre Vorſtellung aufnehmen, ohne daß ſie ſich der Nothwendigkeit dieſer Wahrheit bewußt ſind, ohne daß ſie dieſelbe begreifen. Die Wahrheit iſt die Enthüllung deſſen, was der Geiſt an und für ſich iſt; der Menſch iſt ſelbſt Geiſt, aber zunächſt hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für

ihn, weil er ſie nicht in dieſer aufnehmen kann. Dieſe Wahrheit, dieſe Idee iſt das *Dogma der Dreieinigkeit* genannt worden — Gott iſt der Geiſt, die Thätigkeit des reinen Wiſſens, die bei ſich ſelbſt ſeyende Thätigkeit. *Ariſtoteles* vornehmlich hat Gott in der abſtrakten Form der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit iſt Wiſſen (in der ſcholaſtiſchen Zeit: actus purus), ſie muß in ihre Momente geſetzt ſeyn: zum Wiſſen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wiſſen es weiß, ſo iſt es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für ſich Seyende, ſich ewig erzeugt als ſeinen Sohn, ſich von ſich unterſcheidet — das abſolute Urtheil. Was aber ſo ſich von ſich unterſcheidet, hat nicht die Geſtalt eines Andersſeyns, ſondern das Unterſchiedne iſt untermittelbar nur das, von dem es geſchieden worden. *Gott iſt Geiſt*, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Miſchung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn iſt aus dem organiſchen Leben genommen und iſt vorſtellungsweiſe gebraucht: dieß natürliche Verhältniß iſt nur bildlich und daher nie ganz dem entſprechend, was ausgedrückt werden ſoll. Wir ſagen, Gott erzeugt ewig ſeinen Sohn, Gott unterſcheidet ſich von ſich, ſo fangen wir von Gott zu ſprechen an, er thut dieß und iſt in dem geſetzten Andern ſchlechthin bei ſich ſelbſt (die Form der Liebe): aber wir müſſen wohl wiſſen, daß Gott dieß *ganze Thun ſelbſt* iſt. Gott iſt der Anfang, er thut dieß, aber er iſt eben ſo auch nur das Ende, die Totalität: ſo als Totalität iſt Gott der Geiſt. Gott als bloß der Vater iſt noch nicht das Wahre (ſo ohne den Sohn iſt er in der jüdiſchen Religion gewußt), er iſt vielmehr *Anfang und Ende*; er iſt ſeine Vorausſetzung, macht ſich ſelbſt zur Vorausſetzung (dieß iſt nur eine andere Form des Unterſchiedes), er iſt der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die abſolute Wahrheit iſt; daß es aber als das an und für ſich Wahre gewußt wird, das iſt das Thun der Philoſophie und

der ganze Inhalt derſelben. In ihr zeigt ſichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geiſtes ſich dialektiſch in ſeinen Mittelpunkt als ſeine abſolute Wahrheit drängt. Hier iſt es nicht mehr darum zu thun, zu beweiſen, daß das Dogma, dieß ſtille Myſterium, die ewige Wahrheit iſt: dieß geſchieht, wie geſagt, in der ganzen Philoſophie. Gegen dieſe Wahrheit bringt der Verſtand ſeine Kategorien der Endlichkeit vor, von der Drei als Zahl iſt hier gar nicht die Rede: es iſt die gedanken= und begriffloſeſte Weiſe, dieſe Form hier hereinzubringen. Hauptſächlich ſtellt der Verſtand die Identität dagegen; Gott iſt das Eine, das Weſen der Weſen, ſagt er: dieß iſt nur eine unwahre Abſtraktion, ein Verſtandesgebilde ohne Wahrheit, die leere Identität als abſolutes Moment. Gott iſt Geiſt, das ſich gegenſtändlich Machende, und ſich ſelbſt darin wiſſend, das iſt die konkrete Identität, aber die unterſchiedsloſe Identität iſt das falſche Gebilde des Verſtandes und der modernen Theologie; die Identität allein iſt eine falſche, einſeitige Beſtimmung. Der Verſtand glaubt aber Alles gethan zu haben, wenn er einen Widerſpruch auffindet; er glaubt Alles gewonnen zu haben, da die Identität die Grundlage ſeyn ſoll. Aber wenn es ein Widerſpruch wäre, ſo iſt der Geiſt dieß, ihn ewig aufzuheben. Hier aber im erſten Elemente iſt noch nicht Entgegenſetzung und Widerſpruch, ſondern erſt im zweiten.

Der Geiſt iſt dieſer Proceß, iſt Bewegung, Leben, dieß iſt, ſich zu unterſcheiden, beſtimmen, und die erſte Unterſcheidung iſt, daß er iſt als dieſe allgemeine Idee ſelbſt. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält ſie auch nur, iſt nur Idee an ſich.

In dieſem Urtheil iſt das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberſtehende, das Beſondere, Gott als das von ihm Unterſchiedene, aber ſo, daß dieſes Unterſchiedene ſeine ganze Idee iſt an und für ſich, ſo, daß dieſe zwei Beſtimmungen auch für einander daſſelbe, dieſe Identität, das Eine ſind, daß dieſer

Unterſchied nicht nur an ſich aufgehoben iſt, daß nicht nur wir dieß wiſſen, ſondern daß es geſetzt iſt, daß ſie daſſelbe ſind, daß inſofern dieſe Unterſchiede ſich aufheben, als dieſes Unterſcheiden ebenſo iſt, den Unterſchied als keinen zu ſetzen und ſo das Eine in dem Anderen bei ſich ſelbſt iſt.

Dieß, daß es ſo iſt, iſt der Geiſt ſelbſt, oder, nach Weiſe der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geiſt iſt die ewige Liebe. Wenn man ſagt: Gott iſt die Liebe, ſo iſt es ſehr groß, wahrhaft geſagt, aber es wäre ſinnlos, dieß nur ſo einfach, als einfache Beſtimmung aufzufaſſen, ohne es zu analyſiren, was die Liebe iſt.

Denn die Liebe iſt ein Unterſcheiden Zweier, die doch für einander ſchlechthin nicht unterſchieden ſind. Das Bewußtſeyn, Gefühl dieſer Identität iſt die Liebe, dieſes außer mir zu ſeyn: ich habe mein Selbſtbewußtſeyn nicht in mir, ſondern im Anderen, aber dieſes Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden mit mir habe; habe ich dieſen nicht, ſo bin ich der Widerſpruch, der auseinander geht — dieſes Andere, indem es ebenſo außer ſich iſt, hat ſein Selbſtbewußtſeyn nur in mir, und Beide ſind nur dieſes Bewußtſeyn ihres Außerſichſeyns und ihrer Identität dieß Anſchauen, dieß Fühlen, dieß Wiſſen der Einheit — das iſt die Liebe.

Gott iſt die Liebe, d. i. dieß Unterſcheiden und die Nichtigkeit dieſes Unterſchieds, ein Spiel dieſes Unterſcheidens, mit dem es kein Ernſt iſt, der Unterſchied ebenſo als aufgehoben geſetzt, d. i. die einfache, ewige Idee.

Wir betrachten die einfache Idee Gottes, ſo wie ſie iſt im einfachen Element des Denkens, die Idee in ihrer Allgemeinheit, es iſt dieß die weſentliche Beſtimmung der Idee, wodurch ſie Wahrheit hat.

1. Wenn von Gott ausgeſagt wird, was er iſt, ſo werden zunächſt die Eigenſchaften angegeben: das iſt Gott, er wird

durch Prädikate beſtimmt: dieß iſt die Weiſe der Vorſtellung, des Verſtandes. Prädikate ſind Beſtimmtheiten, Beſonderungen: Güte, Allmacht ꝛc.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weiſe ſey, die Natur Gottes auszuſprechen, ſo ſagen ſie: er ſey πολυώνυμος, laſſe ſich nicht erſchöpfen durch Prädikate: denn Namen ſind in dieſem Sinn daſſelbe als Prädikate.

Das eigentlich Mangelhafte dieſer Weiſe, durch Prädikate zu beſtimmen, beſteht darin, wodurch eben dieſe unendliche Menge von Prädikaten kommt, daß dieſe Prädikate nur beſondere Beſtimmungen ſind und viele ſolche beſondere Beſtimmungen, deren Träger das Subjekt iſt. Indem es beſondere Beſtimmungen ſind und man dieſe Beſonderheiten nach ihrer Beſtimmtheit betrachtet, man ſie denkt, kommen ſie in Entgegenſetzung, Widerſpruch und dieſe Widerſprüche ſind dann nicht aufgelöſt.

Dieß erſcheint auch ſo, daß dieſe Prädikate ausdrücken ſollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt iſt ein Anderes als Gott. Als Beſonderheiten ſind ſie ſeiner Natur nicht angemeſſen: darin liegt die andere Weiſe, ſie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt, ſondern auf Anderes, die Welt, ſo ſind ſie beſchränkt, dadurch kommen ſie in Widerſpruch. Wir haben das Bewußtſeyn, daß Gott ſo nicht lebendig dargeſtellt iſt, wenn ſo viele Beſonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Die Auflöſung des Widerſpruchs iſt in der Idee enthalten, das ſich Beſtimmen Gottes zum Unterſchiedenen ſeiner von ſich ſelbſt, aber das ewige Aufheben des Unterſchiedes.

Der belaſſene Unterſchied wäre Widerſpruch: wenn der Unterſchied feſt bliebe, ſo entſtände die Endlichkeit — Beide ſind ſelbſtſtändig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee

iſt nicht, den Unterſchied zu belaſſen, ſondern ihn ebenſo aufzulöſen: Gott ſetzt ſich in dieſen Unterſchied und hebt ihn ebenſo auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädikate angeben, ſo, daß ſie beſondere ſind, ſo ſind wir zunächſt bemüht, dieſen Widerſpruch aufzulöſen. Das iſt ein äußerliches Thun, unſere Reflexion und damit, daß es äußerlich iſt, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee iſt, ſo iſt darin enthalten, daß die Widerſprüche nicht aufgelöſt werden können. Die Idee iſt ſelbſt dieß, den Widerſpruch aufzuheben, das iſt ihr eigener Inhalt, Beſtimmung, dieſen Unterſchied zu ſetzen und abſolut aufzuheben, und das iſt die Lebendigkeit der Idee ſelbſt.

2. In den metaphyſiſchen Beweiſen vom Daſeyn Gottes ſehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff iſt, auch iſt, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entſteht das Intereſſe, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff iſt der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beſchränkung; die Idee enthält, daß der Begriff ſich beſtimmt, damit als das Unterſchiedene ſeiner ſich ſetzt: das iſt Moment der göttlichen Idee ſelbſt, und weil der denkende, reflektirende Geiſt dieſen Inhalt vor ſich hat, ſo liegt darin das Bedürfniß dieſes Uebergangs, dieſer Fortbewegung.

Das Logiſche des Uebergangs iſt in jenen ſogenannten Beweiſen enthalten: es ſoll am Begriff ſelbſt, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objektivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als ſubjektives Bedürfniß erſcheint, iſt Inhalt, iſt das eine Moment der göttlichen Idee ſelbſt.

Wenn wir ſagen: Gott hat eine Welt erſchaffen, ſo iſt das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objektivität, allein die Welt iſt da beſtimmt als das weſentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos ſeyend. Inſofern

die Welt als dieß Andere beſtimmt iſt, haben wir nicht vor uns den Unterſchied als am Begriff ſelbſt, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objektivität ſoll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Beſtimmen des Begriffs ſelbſt.

Es iſt damit alſo aufgezeigt, daß dieß derſelbe Inhalt an ſich iſt, der Bedürfniß iſt in der Form jenes Beweiſes vom Daſeyn Gottes. In der abſoluten Idee, im Element des Denkens iſt Gott dieß ſchlechthin konkrete Allgemeine, d. i. ſich als Anderes zu ſetzen, ſo aber, daß dieß Andere unmittelbar ſogleich beſtimmt iſt als Gott ſelbſt, daß der Unterſchied nur ideell, unmittelbar aufgehoben iſt, nicht die Geſtalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterſchiedene an und im Begriff aufgezeigt werden ſoll.

Es iſt das Logiſche, in welchem es ſich zeigt, daß aller beſtimmte Begriff dieß iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, als der Widerſpruch ſeiner zu ſeyn, damit das Unterſchiedene ſeiner zu werden, und ſich als ſolches zu ſetzen, und ſo iſt der Begriff ſelbſt noch mit dieſer Einſeitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjektives iſt, die Beſtimmungen des Begriffs, die Unterſchiede nur als ideell, nicht in der That als Unterſchiede geſetzt ſind. Das iſt der Begriff, der ſich objektivirt.

Wenn wir ſagen: Gott, ſo haben wir nur ſein Abſtraktum geſagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, ſo haben wir ihn nur nach der Endlichkeit geſagt. Seine Unendlichkeit iſt eben dieß, daß er dieſe Form der abſtrakten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterſchied geſetzt iſt, aber er iſt ebenſo, dieſen Unterſchied aufzuheben. Damit iſt er erſt wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Dieſe Idee iſt die ſpekulative Idee, d. h. das Vernünftige, inſofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht ſpekulative, das verſtändige Denken iſt, in welchem ſtehen geblieben wird beim Unterſchied als Unterſchied, ſo Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Abſolutheit zugeſchrie-

ben, doch auch Beziehung aufeinander, inſofern Einheit, damit Widerſpruch.

3. Dieſe ſpekulative Idee iſt dem Sinnlichen entgegengeſetzt, auch dem Verſtande: ſie iſt daher ein Geheimniß für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und auch für den Verſtand. Für Beide iſt ſie ein μυςήριον, d. h. in Abſicht auf das, was das Vernünftige darin iſt. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, iſt die Natur Gottes nicht, in der chriſtlichen Religion am wenigſten, da hat ſich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er iſt, da iſt er offenbar; aber ein Geheimniß iſt es für das ſinnliche Wahrnehmen, Vorſtellen, für die ſinnliche Betrachtungsweiſe und für den Verſtand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu ſeiner Grundbeſtimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander: im Raum ſind ſie neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit iſt die Aeußerlichkeit, in der ſie ſind. Die ſinnliche Betrachtungsweiſe iſt gewohnt, ſo Verſchiedenes vor ſich zu haben, das außereinander iſt. Da liegt zu Grunde, daß die Unterſchiede ſo für ſich, außereinander bleiben.

Für ſie iſt ſo das, was in der Idee iſt, ein Geheimniß: denn da iſt eine ganz andere Weiſe, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee iſt dieß Unterſcheiden, das eben ſo kein Unterſchied iſt, das nicht beharrt bei dieſem Unterſchied. Gott ſchaut in dem Unterſchiedenen ſich an, iſt in ſeinem Anderen nur mit ſich ſelbſt verbunden, iſt darin nur bei ſich ſelbſt, nur mit ſich zuſammengeſchloſſen, er ſchaut ſich in ſeinem Anderen an.

Das iſt dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen iſt Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein Selbſtſtändiges, es gilt dafür, nicht ſo zu ſeyn, daß es iſt, indem es ſich ſelbſt in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demſelben Ort ſeyn, ſie ſchließen ſich aus.

In der Idee ſind die Unterſchiede geſetzt nicht ſich ausſchlie-

ßend, ſondern ſo, daß ſie nur ſind in dieſem ſich Zuſammenſchließen des Einen mit dem Andern. Das iſt das wahrhaft Ueberſinnliche, nicht das gewöhnliche Ueberſinnliche, das droben ſeyn ſoll: denn das iſt ebenſo ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geiſt beſtimmt iſt, ſo iſt die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum iſt das ein Myſterium für die Sinne.

Ebenſo iſt dieſe Idee über dem Verſtand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verſtand iſt dieß Feſthalten, Perenniren bei den Denkbeſtimmungen als ſchlechthin außereinander, verſchieden, ſelbſtſtändig gegeneinander bleibender, feſtſtehender. Das Poſitive iſt nicht, was das Negative, Urſache — Wirkung.

Aber ebenſo wahr iſt es auch für den Begriff, daß dieſe Unterſchiede ſich aufheben. Weil ſie Unterſchiedene ſind, bleiben ſie endlich und der Verſtand iſt, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen ſelbſt hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche.

Das Wahre iſt, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenüberſteht, keine Wahrheit habe, ſondern ſelbſt nur Vorübergehende ſind. Inſofern iſt dieß ein Geheimniß für die ſinnliche Vorſtellung und für den Verſtand, und ſie ſträuben ſich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre ſind nur die ſinnlichen und die Verſtandes-Menſchen.

Der Verſtand kann ebenſo wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas faſſen. Das thieriſch-Lebendige exiſtirt auch als Idee, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verſtand iſt Jedes für ſich: allerdings ſind ſie unterſchieden, aber ebenſo dieß, den Unterſchied aufzuheben; die Lebendigkeit iſt nur dieſer perennirende Proceß. Das Lebendige iſt, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterſchied in ihm ſelbſt, daß er in ihm entſteht. So iſt es ein Widerſpruch und der Verſtand faßt ſolche Unterſchiede ſo

auf, der Widerſpruch löſe ſich nicht auf: wenn ſie in Beziehung gebracht werden, ſo ſey eben nur der Widerſpruch, der nicht zu löſen ſey.

Das iſt ſo, er kann nicht aufhören, wenn die Unterſchiedenen feſtgehalten werden als perennirend Unterſchiedene, eben weil bei dieſen Unterſchieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfniſſe und iſt ſo Widerſpruch, aber die Befriedigung iſt Aufheben des Widerſpruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir ſelbſt von mir unterſchieden. Aber das Leben iſt dieß, den Widerſpruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber ſo, daß der Widerſpruch auch wieder entſteht: es iſt die Abwechslung des Unterſcheidens, des Widerſpruchs und des Aufhebens des Widerſpruchs.

Beides iſt der Zeit nach verſchieden, das Nacheinander iſt da vorhanden, es iſt deshalb endlich. Aber für ſich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verſtand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbſtgefühl ſelbſt zugleich die Negation des Selbſtgefühls, die Schranke, der Mangel iſt, ich aber als Selbſtgefühl greife zugleich über dieſen Mangel über.

Das iſt die beſtimmte Vorſtellung von μυςήριον. Myſterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, iſt eben der Begriff ſelbſt, das Spekulative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken iſt es eben, daß der Unterſchied beſtimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs iſt nur die Analyſe deſſen, was der Trieb iſt: die Affirmation und darin die Negation, das Selbſtgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterſchiedene erkennen, was darin iſt. Iſt nun der Verſtand dazu gekommen, ſo ſagt er: dieß iſt ein Widerſpruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm ſtehen gegen die Erfahrung, daß das Leben ſelbſt es iſt, den Widerſpruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analyſirt wird, erſcheint der Wider-

ſpruch und da kann man ſagen: der Trieb iſt etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes iſt ſo das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche iſt eben nichts Anderes, als der Begriff ſelbſt, der dieß in ſich enthält, zu unterſcheiden, und der Verſtand bleibt bei dieſem Unterſchied ſtehen.

So ſagt er: das iſt nicht zu faſſen; denn das Princip des Verſtandes iſt die abſtrakte Identität mit ſich, nicht die konkrete, daß dieſe Unterſchiede in Einem ſind. Nach der abſtrakten Identität ſind das Eine und das Andere ſelbſtſtändig für ſich und ebenſo beziehen ſie ſich aufeinander: alſo iſt der Widerſpruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das Auflöſen des Widerſpruchs iſt der Begriff; zur Auflöſung des Widerſpruchs kommt der Verſtand nicht, weil er von ſeiner Vorausſetzung ausgeht: ſie ſind und bleiben ſchlechthin ſelbſtſtändig gegeneinander.

Dazu, daß man ſagt, die göttliche Idee ſey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menſchen iſt, der Inhalt der Idee erſcheint in ſinnlicher Form, oder in Form des Verſtändigen. In ſinnlicher Form — ſo haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen iſt.

Es iſt in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes iſt, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in ſpekulativer Form iſt. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen ſeyen, wie: Erzeugen, Sohn u. ſ. f., wenn ſich der Verſtand daran macht und ſeine Kategorien hineinbringt, ſo werden ſie ſogleich verkehrt und wenn er Luſt hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widerſprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterſcheidung und die Reflexion derſelben in ſich. Aber Gott, der Geiſt, iſt es eben ſelbſt auch, der dieſe Widerſprüche aufhebt. Er hat nicht erſt auf dieſen Verſtand

gewartet, dieſe Beſtimmungen, welche den Widerſpruch enthalten, wegzubringen. Der Geiſt iſt eben dieß, ſie wegzubringen. Aber ebenſo dieß, dieſe Beſtimmungen zu ſetzen, in ſich zu unterſcheiden, dieſe Diremtion.

Eine weitere Form der Verſtändigkeit iſt, daß, wenn wir ſagen: Gott in ſeiner ewigen Allgemeinheit iſt dieß, ſich zu unterſcheiden, zu beſtimmen, ein Anderes ſeiner zu ſetzen und den Unterſchied ebenſo aufzuheben, darin bei ſich zu ſeyn und nur durch dieß Hervorgebrachtſeyn iſt der Geiſt — da kommt der Verſtand hinzu, bringt ſeine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, miſcht die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl iſt aber hier nicht die Rede; das Zählen iſt das Gedankenloſeſte; bringt man alſo dieſe Form hinein, ſo bringt man die Begriffloſigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verſtandesverhältniſſe gebrauchen; aber ſie vernichtet ſie auch; ſo auch hier; aber das iſt hart für den Verſtand; denn er meint, damit, daß man ſie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht ſie, wenn man ſie ſo, wie hier, gebraucht, indem man ſagt: drei iſt eins. Widerſprüche ſind daher leicht in ſolchen Ideen aufzuzeigen, Unterſchiede, die bis zum Entgegengeſetzten gehen und der kahle Verſtand weiß ſich groß damit, dergleichen zu häufen. Alles Konkrete, alles Lebendige iſt, wie gezeigt, dieſer Widerſpruch in ſich; nur der todte Verſtand iſt identiſch in ſich. Aber in der Idee iſt der Widerſpruch auch aufgelöſt und die Auflöſung erſt iſt die geiſtige Einheit ſelbſt.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, ſcheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, ſich von ſelbſt Verſtehendes zu ſeyn. Allein iſt nach der Weiſe der Zahl, die hier eingemiſcht wird, jede Beſtimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu faſſen, ſo ſcheint das die härteſte, wie man ſagt etwa, unvernünftigſte Forderung zu ſeyn. Allein dem Verſtande ſchwebt nur jene abſolute Selbſtſtändigkeit des Eins vor, die abſolute

Trennung und Zerſplitterung. Die logiſche Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in ſich dialektiſch und nicht wahrhaft ſelbſtſtändig zu ſeyn. Man brauchte ſich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins iſt, das Widerſtand leiſtet — aber ſchwer iſt, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu ſeyn, ſondern ebenſo ſein Fürſichſeyn aufzuheben, es als ein Nichtiges ſo ſelbſt bekennt; freilich weil ſie nur Materie, dieſe äußerſte Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenſo nur beim Sollen; die Materie iſt noch die ſchlechteſte, äußerſte, ungeiſtigſte Weiſe des Daſeyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbeſtimmung der Materie aus.

Eins iſt zunächſt ganz abſtrakt: dieſe Eins werden noch vertiefter auf geiſtige Weiſe ausgeſprochen, indem ſie als Perſonen beſtimmt werden. Die Perſönlichkeit iſt dieß, was ſich auf die Freiheit gründet, die erſte, tiefſte, innerſte Freiheit, aber auch die abſtrakteſte Weiſe, wie die Freiheit ſich im Subjekt kund thut, daß es weiß: ich bin Perſon, ich bin für mich, das iſt das ſchlechthin Spröde.

Indem alſo dieſe Unterſchiede ſo beſtimmt ſind, Jedes als Eins oder gar als Perſon, durch dieſe Beſtimmung der Perſon ſcheint noch unüberwindlicher gemacht zu ſeyn, was die Idee fordert, dieſe Unterſchiede zu betrachten als ſolche, die nicht unterſchieden, ſondern ſchlechthin Eins ſind, das Aufheben dieſes Unterſchieds.

Zwei können nicht Eins ſeyn, jede Perſon iſt ein Starres, Sprödes, Selbſtſtändiges, Fürſichſeyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß ſie eine ſchlechte Kategorie iſt — ganz abſtraktes Eins. Was aber die Perſönlichkeit betrifft, ſo ſcheint damit der Widerſpruch ſo weit getrieben, daß er keiner Auflöſung fähig iſt; aber ſie iſt doch darin, daß es nur Einer iſt, dieſe dreifache Perſönlichkeit, dieſe ſomit nur als verſchwindendes Moment geſetzte Perſönlichkeit ſpricht aus, daß der Gegenſatz abſolut zu nehmen ſey und gerade auf dieſer Spitze hebt er ſich

ſelbſt auf. Es iſt der Charakter der Perſon, des Subjekts vielmehr, ſeine Iſolirung, Abgeſondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe iſt, ſeine Beſonderheit, beſondere Perſönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenſo Familie, Freundſchaft, da iſt dieſe Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identiſch mit mir. In der Freundſchaft, Liebe gebe ich meine abſtrakte Perſönlichkeit auf und gewinne ſie dadurch, die konkrete.

Das Wahre der Perſönlichkeit iſt alſo eben dieß, ſie durch dieß Verſenken, Verſenktſeyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verſtandes zeigen ſich unmittelbar in der Erfahrung als ſolche, die ſich ſelbſt aufheben.

In der Liebe, in der Freundſchaft iſt es die Perſon, die ſich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjektivität hat, die ihre Perſönlichkeit iſt. Wenn man hier in der Religion die Perſönlichkeit abſtrakt feſthält, ſo hat man drei Götter und da iſt die Subjektivität ebenſo verloren, die unendliche Form, die unendliche Macht iſt dann nur das Moment der Göttlichkeit, oder die Perſönlichkeit als unaufgelöſt, ſo hat man das Böſe, denn die Perſönlichkeit, die ſich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, iſt das Böſe. In der göttlichen Einheit iſt die Perſönlichkeit als aufgelöſt geſetzt, nur in der Erſcheinung iſt die Negativität der Perſönlichkeit unterſchieden von dem, wodurch ſie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit iſt in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geiſt gebracht worden, es iſt dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche Form. Der Verſtand hat keine ſolche Kategorie, kein ſolches Verhältniß, das hiermit in Rückſicht auf das Paſſende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich iſt, der Geiſt tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch paſſender, denn der Geiſt iſt allerdings das Wahrhafte.

Der abſtrakte Gott, der Vater, iſt das Allgemeine, die

ewige, umfangende, totale Beſonderheit. Wir ſind auf der Stufe des Geiſtes, das Allgemeine ſchließt hier alles in ſich, das Andere, der Sohn, iſt die unendliche Beſonderheit, die Erſcheinung, das Dritte, der Geiſt iſt die Einzelnheit als ſolche, aber alle Drei ſind der Geiſt. Im Dritten ſagen wir, iſt Gott der Geiſt, aber dieſer iſt auch vorausſetzend, das Dritte iſt auch das Erſte. Dieß iſt weſentlich feſtzuhalten. Nämlich indem wir ſagen: Gott an ſich nach ſeinem Begriff iſt die unmittelbare, ſich dirimirende und in ſich zurückkehrende Macht, ſo iſt er dieß nur als die ſich unmittelbar auf ſich ſelbſt beziehende Negativität, d. i. die abſolute Reflexion in ſich, was ſchon die Beſtimmung des Geiſtes iſt. Indem wir daher von Gott als in ſeiner erſten Beſtimmung ſprechen wollen, nach ſeinem Begriff und von da die anderen Beſtimmungen kommen wollen, ſo ſprechen wir hier ſchon von der dritten; das Letzte iſt das Erſte. Indem wir, um dieß, wenn man abſtrakt anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Erſten nur nach ſeiner Beſtimmung zu ſprechen, ſo iſt es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, iſt ſchon ein vom abſtrakt-Allgemeinen verſchiedenes Princip, das als zweites Princip ſo erſcheint und erſcheinen kann, als das Manifeſtirende, ſich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das erſte als Abgrund. Es erläutert ſich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält ſich, erhalten heißt in den Unterſchied gehen, in den Kampf mit der Beſonderheit, ſich unterſchieden finden gegen eine unorganiſche Natur. Das Leben iſt ſo nur Reſultat, indem es ſich erzeugt hat, iſt Produkt, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte iſt das Lebendige ſelbſt, d. h. es iſt die Vorausſetzung ſeiner, es geht durch ſeinen Proceß hindurch und aus dieſem kommt nichts Neues hervor, das Hervorgebrachte iſt ſchon von Anfang. Ebenſo iſt es in der Liebe und Gegenliebe, inſofern die Liebe iſt, ſo iſt der Anfang und alle Handlung

nur Beſtätigung ihrer, wodurch ſie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte iſt ſchon, es iſt eine Beſtätigung, wobei nichts herauskommt, als was ſchon iſt. Ebenſo ſetzt ſich auch der Geiſt voraus, iſt das Anfangende.

Der Unterſchied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, iſt nicht ein äußerlicher, ſondern muß nur als innerlich beſtimmt werden, ſo daß das Erſte, der Vater, wie das Letzte zu faſſen iſt. Der Proceß iſt ſo nichts als ein Spiel der Selbſterhaltung, der Vergewiſſerung ſeiner ſelbſt.

Dieſe Beſtimmung iſt in der Rückſicht wichtig, weil ſie das Kriterium ausmacht, viele Vorſtellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt beſonders davon her, daß oft dieſe Beſtimmung überſehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie ſie im reinen Denken, durch das reine Denken beſtimmt iſt. Dieſe Idee iſt alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Beſondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieſer Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geiſt iſt Produkt Gottes, es iſt alſo Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht iſt, enthält, daß es in ſich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Beſtimmung dieſer Idee überhaupt hat.

Die Form dieſer Idee iſt nur in Gott als Geiſt; iſt die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, ſo iſt ſie nicht geſetzt, wie ſie an und für ſich iſt, — nur im Geiſt iſt ſie ſo geſetzt — ſie exiſtirt da auf endliche Weiſe, aber die Welt iſt ein von Gott Hervorgebrachtes, alſo macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus deſſen, was ſie überhaupt iſt. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieſer Idee überhaupt erkennen, beſtimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an dieſe Dreieinigkeit als die wahrhafte Beſtimmung, wir ſehen, daß die Beſtimmung

der Dreiheit die wahrhafte iſt, beſonders in der indiſchen Religion. Es iſt zwar zum Bewußtſeyn gekommen dieſe Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht iſt, wie es Wahrhaftes ſeyn ſoll, daß das Eine nicht das Wahrhafte iſt, ſondern als dieſe Bewegung, dieß Unterſcheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander. Trimurti iſt die wildeſte Weiſe dieſer Beſtimmung.

Das Dritte iſt aber da nicht der Geiſt, nicht wahrhafte Verſöhnung, ſondern Entſtehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieſer Unterſchiede iſt, aber eine ſehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erſcheinung, ſondern erſt, indem der Geiſt eingekehrt iſt in die Gemeinde, der Geiſt, der unmittelbarer, glaubender Geiſt iſt, ſich zum Denken erhebt — iſt die Idee vollkommen. Es hat Intereſſe, die Gährungen dieſer Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erſcheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Beſtimmung Gottes als des Dreieinigen iſt der Philoſophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie iſt es kein Ernſt mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die chriſtliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß dieſe ihre Beſtimmung ſchon älter ſey und ſie dieſelbe da oder dorther genommen habe. Allein zunächſt dieß Geſchichtliche entſchiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einſehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, ſelbſt nicht gewußt haben, was ſie daran haben, nicht erkannt haben, daß ſie das abſolute Bewußtſeyn der Wahrheit enthalte; ſie haben ſie nur ſo unter anderen Beſtimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgeſichtspunkt iſt, ob eine ſolche Beſtimmung die erſte, abſolute Beſtimmung iſt, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob ſie nur ſo unter anderen auch eine Form iſt, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine iſt, aber nicht einmal Gegenſtand des Kultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann

dieſe Form freilich am wenigſten erſcheinen; das beſchränkende, in ſich zurückkehrende Maaß iſt in dieſer Vielheit und Partikulariſation nicht anzutreffen. Aber ſie iſt nicht ohne Spuren jener Einheit. Ariſtoteles, indem er von den pythagoräiſchen Zahlen, der Trias, ſpricht, ſagt: wir glauben die Götter erſt ganz angerufen zu haben, wenn wir ſie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet ſich die abſtrakte Grundlage der Idee, aber die Beſtimmungen ſind ganz in dieſer Abſtraktion geblieben, theils in der Abſtraktion von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas konkreter: die Natur des Einen und des Anderen, das in ſich Verſchiedene, *θάτερον*, und das Dritte, das die Einheit von Beiden iſt.

Es iſt hier nicht in der Weiſe der Phantaſie der Indier, ſondern in der bloßen Abſtraktion. Das ſind Gedankenbeſtimmungen, beſſer als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abſtrakte Gedankenbeſtimmungen.

Am Verwunderungswürdigſten iſt dieß bei Philo, der ſich in pythagoräiſche und platoniſche Philoſophie einſtudirt hat, den alexandriniſchen Juden und in Syrien. Beſonders waren es Häretiker, vornehmlich die Gnoſtiker, in denen dieſes Bewußtſeyn der Wahrheit aufgegangen iſt — die Idee des Dreieinigen — die aber dieſen Inhalt zu trüben, phantaſtiſchen Vorſtellungen gebracht haben. Man ſieht aber darin wenigſtens das Ringen des Geiſtes nach der Wahrheit und dieſes verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Eine, der Vater, das *Ὄν*, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgeſagt worden, das über alle Begriffe iſt.

Denn allerdings das Leere, Unbeſtimmte iſt das Unbegreifliche, iſt das Negative des Begriffs, und es iſt ſeine Begriffsbeſtimmung, dieß Negative zu ſeyn, da es nur die einſeitige Abſtraktion iſt, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für ſich iſt noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erſte als das nur Allgemeine beſtimmt, und das Seyende, das ὄν nachfolgen läßt, ſo iſt dieß freilich das Unbegreifliche; denn es iſt ohne Inhalt; das Begreifliche iſt konkret und nur zu begreifen, indem es als Moment beſtimmt wird. Hier iſt denn der Mangel, daß das Erſte nicht ſelbſt als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorſtellung iſt die, daß das Erſte der βυθὸς, der Abgrund, die Tiefe, iſt, αἰὼν, der Ewige, deſſen Wohnung in unausſprechlicher Höhe iſt, der über alle Berührung erhaben, aus dem nichts entwickelt iſt, das Princip, der Vater alles Daſeyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, Proarchon, vor dem Anfang. Das Offenbare von dieſem Abgrund, dieſem verborgenen Gott, wird als Selbſtbetrachtung beſtimmt, die Reflexion in ſich, konkrete Beſtimmung überhaupt; die Selbſtbetrachtung erzeugt, iſt das Erzeugen ſelbſt des Eingebornen; dieß iſt das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Beſtimmung ankommt.

Dieſes Zweite, das Andersſeyn, Beſtimmen, überhaupt die Thätigkeit ſich zu beſtimmen iſt die allgemeinſte Beſtimmung als λόγος, die vernünftig beſtimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort iſt dieß einfache ſich Vernehmenlaſſen, das keinen feſten Unterſchied macht, kein feſter Unterſchied wird, ſondern unmittelbar vernommen iſt, das, ſo unmittelbar es iſt, ebenſo in die Innerlichkeit aufgenommen, zu ſeinem Urſprung zurückgegangen iſt; dann als σοφία die Weisheit, der urſprüngliche, ganz reine Menſch, ein Exiſtirendes, Anderes als jene erſte Allgemeinheit, ein Beſonderes, Beſtimmtes. Gott iſt Schöpfer und zwar in der Beſtimmung des Logos, als das ſich äußernde, ausſprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit iſt es beſtimmt worden als Urbild des Menſchen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das iſt nicht ein Zufälliges, ſondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott iſt

nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Beſtimmung, die zum Allgemeinen weſentlich ſelbſt gehört.

Da iſt wahrhafte Unterſcheidung, die die Qualität beider betrifft; aber dieſe iſt nur eine und dieſelbe Subſtanz und der Unterſchied iſt daher da noch nur oberflächlich, ſelbſt als Perſon beſtimmt.

Das Weſentliche iſt, daß dieſe σοφία, der Eingeborne ebenſo im Schooße Gottes bleibt, der Unterſchied keiner iſt.

In ſolchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgeſichtspunkt muß ſeyn, dieſe Erſcheinungen, ſo wild ſie ſind, als vernünftig zu wiſſen, um zu ſehen, wie ſie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin iſt; aber man muß zugleich zu unterſcheiden wiſſen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat iſt dem Inhalt.

Dieſe Idee iſt häufig jenſeits des Menſchen, des Gedankens, der Vernunft geſtellt worden, ſo ihr gegenüber, daß dieſe Beſtimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit iſt, betrachtet worden iſt als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenſeits Stehenbleibendes, das nicht ſich reflektirt im Andern, das als Welt, Natur, Menſch erſcheint. Inſofern iſt dieſe Grundidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee.

Dem Jakob Böhm iſt dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weiſe aufgegangen. Die Weiſe ſeines Vorſtellens, ſeines Denkens iſt allerdings mehr phantaſtiſch und wild; er hat ſich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß iſt die herrſchende Gründlichkeit ſeines Gährens und Kämpfens geweſen, die Dreieinigkeit in Allem, überall zu erkennen, z. B. „ſie muß im Herzen des Menſchen geboren werden.“

Sie iſt die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in ſeiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm iſt. So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geiſt des Menſchen in dieſer Beſtimmung ſich vorſtellig zu machen verſucht.

In neuerer Zeit iſt durch die Kantiſche Philoſophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weiſe, gleichſam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, ſchon in ſehr beſtimmten Gedankenformen. Das Weitere iſt, daß, indem dieß als die weſentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, dieſe Idee nicht als ein Jenſeits genommen werden muß, ſondern daß es das Ziel des Erkennens iſt, die Wahrheit auch im Beſondern zu erkennen, und wird dieſe erkannt, ſo enthält Alles, was im Beſondern das Wahre iſt, dieſe Beſtimmung.

Erkennen heißt: in ſeiner Beſtimmtheit Etwas wiſſen, ſeine Natur iſt aber die Natur der Beſtimmtheit ſelbſt und ſie iſt in der Idee exponirt worden. Daß dieſe Idee das Wahre iſt überhaupt, alle Gedankenbeſtimmungen dieſe Bewegung des Beſtimmens ſind, iſt die logiſche Expoſition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtſeyns und Vorſtellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es iſt hier zu betrachten dieſe Idee, wie ſie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Beſtimmung der Endlichkeit. Gott iſt gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes iſt eben dieſe Wahrheit, die in Allem iſt.

Zuerſt war die Idee im Element des Denkens, dieß iſt die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abſtraktere muß in der Wiſſenſchaft vorangehen, in der wiſſenſchaftlichen Weiſe iſt es das Erſte, in der That aber iſt es das Spätere in der Exiſtenz, es iſt das Anſich, aber was im Wiſſen ſpäter erſcheint, zum Bewußtſeyn und Wiſſen ſpäter kommt.

Die Form der Idee kommt zur Erſcheinung als Reſultat, das aber weſentlich das Anſich iſt; wie der Inhalt der Idee ſo

iſt, daß das Letzte das Erſte nnd das Erſte das Letzte iſt, ſo iſt, was als Reſultat erſcheint, die Vorausſetzung, das Anſich, die Grundlage. Dieſe Idee iſt nun im zweiten Element, im Element der Erſcheinung überhaupt zu betrachten. Wir können von zwei Seiten dieſen Fortgang auffaſſen.

Die erſte iſt: Das Subjekt, für welches dieſe Idee iſt, iſt das denkende Subjekt. Auch die Formen der Vorſtellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß dieſe Grundform für den Menſchen als denkend iſt. Das Subjekt verhält ſich überhaupt denkend, denkt dieſe Idee, es iſt aber konkretes Selbſtbewußtſeyn: dieſe Idee muß für das Subjekt ſeyn als konkretes Selbſtbewußtſeyn, als wirkliches Subjekt.

Oder: Jene Idee iſt die abſolute Wahrheit, dieſe iſt für das Denken, aber für das Subjekt muß die Idee nicht nur Wahrheit ſeyn, ſondern das Subjekt muß auch die Gewißheit der Idee haben, die dieſem Subjekt als ſolchem, als endlichem, dem empiriſch-konkreten, dem ſinnlichen Subjekt angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subjekt, hat das Subjekt nur, inſofern die Idee eine wahrgenommene iſt, inſofern ſie für das Subjekt iſt. Von Dem ich ſagen kann: „Das iſt," das hat Gewißheit für mich, das iſt unmittelbares Wiſſen, das iſt Gewißheit. Zu beweiſen, daß das, was iſt, auch nothwendig, daß es wahr iſt, was gewiß iſt', das iſt die weitere Vermittelung. Das iſt dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, iſt zu dieſer Beſtimmung überzugehen, daß dieſe Form Gewißheit erhält, daß ſie mir iſt. Die andere Weiſe des Fortgangs iſt von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für ſich Seyn iſt dieß, ſich aufzuſchließen, zu beſtimmen, zu urtheilen, ſich als Unterſchiedenes ſeiner zu ſetzen, aber der Unterſchied iſt eben ſo ewig aufgehoben, das an und für ſich Seyende iſt ewig darin in ſich zurückgekehrt und nur inſofern iſt es Geiſt.

Das Unterſchiedene iſt ſo beſtimmt, daß der Unterſchied unmittelbar verſchwunden ſey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur ſey zu ſich ſelbſt. Es iſt dieß Unterſcheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit ſich ſelbſt, worin es nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere iſt beſtimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Beſtimmung der Geiſt, der bei ſich ſelbſt, der frei iſt. In der Idee iſt in dieſer Beſtimmung die Beſtimmung des Unterſchieds noch nicht vollendet, es iſt nur der abſtrakte Unterſchied im Allgemeinen, wir ſind noch nicht beim Unterſchied in ſeiner Eigenthümlichkeit, der Unterſchied iſt nur eine Beſtimmung.

Die Unterſchiedenen ſind als daſſelbe geſetzt; es iſt noch nicht zur Beſtimmung gekommen, daß die Unterſchiedenen verſchiedene Beſtimmung hätten. Von dieſer Seite iſt das Urtheil der Idee ſo zu faſſen, daß der Sohn die Beſtimmung erhält des Andern als ſolchen, daß er iſt als ein Freies, für ſich ſelbſt, daß er erſcheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das iſt.

Seine Idealität, ſein ewiges Zurückgekehrtſeyn in das an und für ſich Seyende iſt unmittelbar identiſch geſetzt in der erſten Idee. Damit der Unterſchied ſey, ſo iſt erforderlich das Andersſeyn, daß das Unterſchiedene ſey das Andersſeyn als Seyendes.

Es iſt nur die abſolute Idee, die ſich beſtimmt, und die, indem ſie ſich beſtimmt, als abſolut frei in ſich in ihr ſelbſt ſicher iſt; ſo iſt ſie dieß, indem ſie ſich beſtimmt, dieß Beſtimmte als Freies zu entlaſſen, daß es als Selbſtſtändiges iſt, als ſelbſtſtändiges Objekt. Das Freie iſt nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menſchen iſt ein anderer auch als frei.

Es iſt die abſolute Freiheit der Idee, daß ſie in ihrem Beſtimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbſtſtändiges

entläßt. Dieſes Andere, als ein Selbſtſtändiges entlaſſen, iſt die Welt überhaupt.

2. Die Wahrheit der Welt iſt nur ihre Idealität, nicht daß ſie wahrhafte Wirklichkeit hätte: ſie iſt dieß zu ſeyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm ſelbſt, ſondern ein Erſchaffenes, ihr Seyn iſt nur ein geſetztes.

Das Seyn der Welt iſt dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber dieſe ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu ſeyn, zurückzukehren zu ihrem Urſprung, in das Verhältniß des Geiſtes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Verſöhnung überzugehen. — Das erſte in der Idee iſt nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Beſtimmung des Andersſeyns, des Seyenden.

Es iſt am Sohn, an der Beſtimmung des Unterſchieds, daß die Fortbeſtimmung fortgeht zu weiterm Unterſchiede, daß der Unterſchied ſein Recht erhält, das Recht der Verſchiedenheit. Dieſen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm ſo ausgedrückt: daß der erſte eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare geweſen, aber ſich in ſich hinein imaginirt, d. h. ſich für ſich geſetzt habe, zum Seyn fortgegangen und ſo abgefallen ſey, aber unmittelbar ſey an ſeine Stelle getreten, geſetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem erſten Standpunkt iſt das Verhältniß dieß, Gott in ſeiner ewigen Wahrheit iſt als Zuſtand in der Zeit, als die Myſterien, in ihnen leben die Engel, ſeine Kinder. Dieß Verhältniß iſt ſo als Zuſtand in der Zeit ausgeſprochen, aber es iſt ewiges Verhältniß des Denkens für den Gegenſtand. Späterhin iſt ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß iſt das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyſe des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Momente, die in ihm enthalten ſind. Aber die andere Seite iſt das ſubjektive

Bewußtſeyn, der endliche Geiſt, daß dieß als reines Denken an ſich der Proceß ſey, vom Unmittelbaren angefangen und ſich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß iſt die zweite Form.

So treten wir in die Beſtimmung des Raums, der endlichen Welt, des endlichen Geiſtes ein. Näher iſt dieß nun auszudrücken, als Setzen der Beſtimmungen, als ein augenblicklich feſtgehaltener Unterſchied, dieß iſt ein Herausgehen, Erſcheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß iſt die eigentliche Endlichkeit, die Trennung deſſen, was an ſich endlich iſt, aber was feſtgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom ſubjektiven Geiſt aus, ſo iſt dieß geſetzt als reines Denken, an ſich iſt es aber Reſultat, und dieß iſt zu ſetzen, wie es iſt an ſich als dieſe Bewegung, oder das reine Denken hat in ſich zu gehen, hierdurch ſetzt es ſich erſt als endlich.

Dieſes Andere haben wir ſo auf dieſem Standpunkt nicht als Sohn, ſendern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit iſt, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu ſeyn und doch iſt es ſeiner Natur nach nur das ἕτερον, das Beſtimmte, das Unterſchiedene, Beſchränkte, Negative.

Die endliche Welt iſt die Seite des Unterſchieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; ſo zerfällt ſie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geiſtes. Die Natur tritt nur in das Verhältniß zum Menſchen, nicht für ſich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur iſt nicht Wiſſen, Gott iſt der Geiſt, die Natur weiß nicht vom Geiſt.

Sie iſt von Gott geſchaffen, aber ſie tritt nicht von ſich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß ſie nicht wiſſend iſt. Sie iſt nur im Verhältniß zum Menſchen, in dieſem Verhältniß des Menſchen iſt ſie das, was die Seite ſeiner Abhängigkeit heißt.

Inſofern ſie vom Denken erkannt wird, daß ſie von Gott geſchaffen, Verſtand, Vernunft in ihr iſt, wird ſie vom denken-

den Menſchen gewußt; inſofern wird ſie in Verhältniß zum Göttlichen geſetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die abſolute Idee muß für das Bewußtſeyn und in demſelben, die Wahrheit für das Subjekt und in demſelben werden. Das Erſte iſt das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weiſe der Erſcheinung der Wahrheit.

Für's Erſte, was das Bedürfniß betrifft, ſo iſt dieß vorausgeſetzt, daß im ſubjektiven Geiſt die Forderung vorhanden iſt, die abſolute Wahrheit zu wiſſen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in ſich, daß das Subjekt in der Unwahrheit ſey; als Geiſt aber ſteht es zugleich an ſich über dieſer ſeiner Unwahrheit, und deswegen iſt ſeine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden ſoll.

Die Unwahrheit iſt näher ſo, daß das Subjekt in der Entzweiung ſeiner gegen ſich ſelbſt ſey und das Bedürfniß drückt ſich inſofern ſo aus, daß dieſe Entzweiung in ihm, und eben damit ſie auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es ſomit verſöhnt werde, und dieſe Verſöhnung in ſich kann nur Verſöhnung ſeyn mit der Wahrheit.

Das iſt die nähere Form des Bedürfniſſes; die Beſtimmung iſt dieſe, daß die Entzweiung überhaupt im Subjekt iſt, daß das Subjekt böſe iſt, daß es die Entzweiung in ſich iſt, der Widerſpruch, nicht der auseinander fallende, ſondern das zugleich ſich Zuſammenhaltende, erſt dadurch iſt es entzweit als Widerſpruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu beſtimmen, was die Natur, Beſtimmung des Menſchen iſt, und wie ſie zu betrachten iſt, wie ſie der Menſch betrachten ſoll, was er von ſich wiſſen ſoll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengeſetzten Beſtimmungen: der Menſch iſt von Natur gut, iſt nicht entzweit in ſich, ſondern ſein Weſen, ſein Begriff iſt, daß er von Natur gut, das mit

ſich Harmoniſche, der Frieden ſeiner in ſich iſt und — der Menſch iſt von Natur böſe.

Die erſte Beſtimmung heißt alſo: der Menſch iſt von Natur gut, ſein allgemeines, ſubſtantielles Weſen iſt gut; ihr entgegen iſt die zweite. Das ſind dieſe Gegenſätze zunächſt für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere iſt, daß es nicht nur eine Betrachtung iſt, die wir machen, ſondern daß der Menſch das Wiſſen ſeiner von ſich ſelbſt habe, wie er beſchaffen, was ſeine Beſtimmung iſt.

Zunächſt iſt der eine Satz: der Menſch iſt von Natur gut, das Unentzweite; ſo hat er nicht das Bedürfniß der Verſöhnung; hat er keine Verſöhnung nöthig, ſo iſt dieſer Gang, den wir hier betrachten, dieſes Ganze etwas Ueberflüſſiges.

Daß der Menſch von Natur gut iſt, iſt weſentlich zu ſagen: der Menſch iſt Geiſt an ſich, Vernünftigkeit, er iſt mit und nach dem Ebenbild Gottes geſchaffen, Gott iſt das Gute, und er iſt als Geiſt der Spiegel Gottes, er iſt das Gute an ſich. Gerade auf dieſen Satz gründet ſich allein die Möglichkeit ſeiner Verſöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Anſich.

Der Menſch iſt gut an ſich — damit iſt noch nicht Alles geſagt; dieß Anſich iſt eben die Einſeitigkeit. Der Menſch iſt gut an ſich, d. h. er iſt es nur auf innerliche Weiſe, ſeinem Begriff nach, eben darum nicht ſeiner Wirklichkeit nach.

Der Menſch, inſofern er Geiſt iſt, muß, was er wahrhaft iſt, wirklich, für ſich ſeyn; die phyſiſche Natur bleibt beim Anſich ſtehen, iſt an ſich der Begriff, in ihr aber kommt der Begriff nicht zu ſeinem Fürſichſeyn. Gerade dieß, daß der Menſch nur an ſich gut iſt, dieß Anſich enthält dieſen Mangel.

Das Anſich der Natur ſind die Geſetze der Natur, die Natur bleibt ihren Geſetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das iſt ihr Subſtantielles, ſie iſt eben damit in der Nothwen-

digkeit. Die andere Seite iſt, daß der Menſch für ſich ſelbſt ſeyn ſoll, was er an ſich iſt, daß er das für ihn werden ſoll.

Von Natur gut d. i. unmittelbar und der Geiſt iſt eben, nicht ein Natürliches zu ſeyn, ſondern als Geiſt iſt der Menſch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in dieſe Trennung überzugehen ſeines Begriffs und ſeines unmittelbaren Daſeyns. In der phyſikaliſchen Natur tritt dieſe Trennung eines Individuums von ſeinem Geſetz, ſeinem ſubſtantiellen Weſen nicht ein, eben weil es nicht frei iſt. — Der Menſch iſt dieß, daß er dieſer ſeiner Natur, ſeinem Inſichſeyn ſich gegenüber ſetzt, in dieſe Trennung tritt.

Die andere Behauptung entſpringt unmittelbar aus dem, was geſagt worden, daß der Menſch nicht bleiben ſoll, wie er unmittelbar iſt, er ſoll über ſeine Unmittelbarkeit hinausgehen, das iſt der Begriff des Geiſtes. Dieß Hinausgehen über ſeine Natürlichkeit, ſein Anſichſeyn, iſt, was zunächſt die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar geſetzt iſt.

Dieſe Entzweiung iſt ein Heraustreten aus dieſer Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß iſt nicht ſo zu nehmen, als ob nur erſt das Heraustreten das Böſe ſey, ſondern dieß Heraustreten iſt in der Natürlichkeit ſchon ſelbſt enthalten. Das Anſich iſt das Unmittelbare: weil es aber der Geiſt iſt, ſo iſt er in ſeiner Unmittelbarkeit das Heraustreten aus ſeiner Unmittelbarkeit, der Abfall von ſeiner Unmittelbarkeit, ſeinem Anſichſeyn.

Darin liegt der zweite Satz: der Menſch iſt von Natur böſe; ſein Anſichſeyn, ſein Natürlichſeyn iſt das Böſe. In dieſem ſeinem Natürlichſeyn iſt ſein Mangel ſogleich vorhanden: weil er Geiſt iſt, iſt er von demſelben unterſchieden, die Entzweiung; die Einſeitigkeit iſt in dieſer Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Menſch nach der Natur nur iſt, iſt er böſe.

Natürlicher Menſch iſt der, der an ſich, ſeinem Begriff nach gut iſt; aber natürlich in konkretem Sinn iſt der Menſch,

der ſeinen Leidenſchaften und Trieben folgt, der in der Begierde ſteht, dem ſeine natürliche Unmittelbarkeit das Geſetz iſt.

Er iſt natürlich, aber in dieſem ſeinem Natürlichſeyn iſt er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt ſeines Wollens nur iſt der Trieb, die Neigung, ſo iſt er böſe. Der Form nach, daß er Wille iſt, iſt er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke ſeines Wollens ſind noch das Natürliche. Das iſt dieſer Standpunkt und dieſer höhere Standpunkt, daß der Menſch von Natur böſe iſt, er darum böſe iſt, weil er ein Natürliches iſt.

Der Zuſtand, den man ſich leerer Weiſe vorſtellt, daß der erſte Zuſtand der Stand der Unſchuld geweſen iſt, iſt der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Menſch ſoll ſchuldig ſeyn: inſofern er gut iſt, ſoll er nicht ſeyn wie ein natürliches Ding gut iſt, ſondern es ſoll ſeine Schuld, ſein Wille ſeyn, er ſoll imputabel ſeyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Menſch iſt es mit und durch ſeinen Willen, inſofern mit ſeiner Schuld. Unſchuld heißt willenlos ſeyn, ohne böſe und eben damit ohne gut zu ſeyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere ſind alle gut, aber dieſes Gutſeyn kann dem Menſchen nicht zukommen; inſofern er gut iſt, ſoll er es mit ſeinem Willen ſeyn.

Die abſolute Anforderung iſt, daß der Menſch nicht als Naturweſen beharre: der Menſch hat zwar Bewußtſeyn, aber er kann doch Naturweſen als Menſch ſeyn, inſofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Beſtimmung ſeines Wollens ausmacht.

Näher muß man dieſe Beſtimmung vor Augen haben: der Menſch iſt Menſch als Subjekt, und als natürliches Subjekt iſt er dieſes einzelne Subjekt, und ſein Wille iſt dieſer einzelne Wille, ſein Wille iſt erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Menſch iſt ſelbſtſüchtig.

Der Menſch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigſtens, daß er ſich nach allgemeinen Beſtimmungen, Geſetzen

richte. Die Natürlichkeit des Willens iſt näher die Selbſtſucht des Willens, unterſchieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengeſetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böſe perſonificirt auf allgemeine Weiſe iſt der Teufel. Dieſer als das ſich ſelbſt wollende Negative iſt darin die Identität mit ſich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in ſeiner charaktervollen Energie beſſer iſt, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Menſch, inſofern er natürlicher Wille iſt, böſe iſt, damit iſt nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an ſich gut iſt; das bleibt er immer ſeinem Begriff nach, aber der Menſch iſt Bewußtſeyn, damit Unterſcheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieſer, Subjekt, unterſchieden von ſeinem Begriff, und indem dieß Subjekt zunächſt nur unterſchieden iſt von ſeinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit ſeiner Subjektivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, ſo iſt ſeine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und dieſe iſt die Selbſtſucht.

Das Böſeſeyn ſetzt ſogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es iſt damit nur geſetzt der Widerſpruch des Anſichſeyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Böſen. Es iſt falſch zu fragen: iſt der Menſch gut von Natur oder nicht? das iſt eine falſche Stellung; ebenſo oberflächlich iſt, zu ſagen, er ſey ebenſowohl gut als böſe.

Was noch beſonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür ſey, gut oder böſe wollen kann, ſo iſt in der That dieſe Willkür nicht Wille, dieß iſt er erſt inſofern er ſich entſchließt, denn ſo weit er noch dieß oder jenes will, iſt er nicht Wille. Der natürliche Wille iſt Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht d i e ß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einſähe, daß das Geſetz das Vernünftige iſt. Es iſt die Anforderung an den Menſchen, nicht als natürlicher Wille zu ſeyn, nicht zu

ſeyn, wie er nur von Natur iſt. Ein anderes iſt der Begriff des Willens, ſo lange der Menſch noch darin exiſtirt, iſt er nur Wille an ſich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geiſt. Dieß iſt das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die beſtimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erſt die Rede ſeyn innerhalb eines beſonderen Zuſtandes, es betrifft nicht die Natur des Geiſtes.

Dagegen, daß der Wille böſe iſt, haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menſchen konkret betrachten, vom Willen ſprechen, und dieß Konkrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives ſeyn, der böſe Wille iſt aber bloß als negatives Wollen geſetzt, dieß iſt nur ein Abſtraktum, und wenn der Menſch von Natur nicht ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, ſo iſt er doch an ſich vernünftig, Geiſt, dieß iſt das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Weſentliche iſt, daß der Menſch an ſich Geiſt iſt. Dieß was an ſich iſt, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, iſt der Begriff das Beharrende, das ſich Hervorbringende. Wenn wir hingegen ſprechen, der Wille ſey böſe von Natur, ſo iſt dieß der Wille nur als negativ, man hat alſo auch dabei dieß Konkrete vor ſich, dem dieſe Abſtraktion widerſpricht. Dieß geht ſo weit, daß wenn man den Teufel aufſtellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm ſey, Charakterſtärke, Energie, Konſequenz, es müſſen im Konkreten ſogleich affirmative Beſtimmungen hervortreten. Bei dieſem Allen vergißt man, wenn man vom Menſchen ſpricht, daß es Menſchen ſind, die durch Sitten, Geſetze ꝛc. gebildet und erzogen ſind. Man ſagt, die Menſchen ſind doch nicht ſo böſe, ſieh dich doch nur um, aber da ſind es ſchon ſittlich, moraliſch gebildete Menſchen, ſchon rekonſtruirte, in eine Weiſe der Verſöhnung geſetzte Menſchen. Die Hauptſache iſt, daß ſolche Zuſtände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben ſind in der Religion, in der Darſtellung der Wahrheit iſt vielmehr

weſentlich vorgeſtellt die auseinander gelegte Geſchichte deſſen, was der Menſch iſt. Es iſt eine ſpekulative Betrachtung, die hier waltet, die abſtrakten Unterſchiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Menſch betrachtet werden ſoll, ſo muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Rekonſtruktion, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und ſein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erſte Beſtimmung iſt, daß der Menſch unmittelbar nicht ſo iſt, wie er ſeyn ſoll, ſo iſt

2) zu bedenken, daß der Menſch ſich ſo auch betrachten ſoll; das Böſeſeyn wird ſo in das Verhältniß der Betrachtung geſetzt. Dieß wird leicht ſo genommen, daß dieſe Erkenntniß es nur ſey, nach welcher er als böſe geſetzt werde, ſo daß dieſe Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung ſey, ſo daß, wenn er ſich nicht ſo betrachten würde, auch die andere Beſtimmung, daß er böſe ſey, wegfalle.

Indem dieſe Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man ſich vorſtellen, daß dieß nur das Weſentliche wäre und der Inhalt ohne daſſelbe nicht ſey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch ſo geſtellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß iſt, die ihn böſe mache, ſo daß ſie das Böſe ſey, und dieſe Erkenntniß es ſey, die nicht ſeyn ſoll, die der Quell des Böſen ſey. In dieſer Vorſtellung liegt der Zuſammenhang des Böſeſeyns mit der Erkenntniß. Dieß iſt ein weſentlicher Punkt.

Die nähere Weiſe der Vorſtellung dieſes Böſen iſt, daß der Menſch durch die Erkenntniß böſe werde, wie die Bibel es vorſtellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegeſſen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretiſche und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Böſen kommt näher zur Sprache. Hierbei iſt nun zu ſagen, daß in der That die Erkenntniß es iſt, welche der Quell alles

Böſen iſt, denn das Wiſſen, das Bewußtſeyn iſt dieſer Akt, durch den die Trennung geſetzt iſt, das Negative, das Uebel, die Entzweiung in der näheren Beſtimmung des Fürſichſeyns überhaupt. Die Natur des Menſchen iſt nicht, wie ſie ſeyn ſoll, die Erkenntniß iſt es, die ihm dieß aufſchließt und das Seyn, wie er nicht ſeyn ſoll, hervorbringt. Dieß Soll iſt ſein Begriff und daß er nicht ſo iſt, iſt erſt entſtanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für ſich iſt. Die Erkenntniß iſt erſt das Setzen des Gegenſatzes, in dem das Böſe iſt. Das Thier, der Stein, die Pflanze iſt nicht böſe, das Böſe iſt erſt innerhalb des Kreiſes der Erkenntniß vorhanden, es iſt das Bewußtſeyn des Fürſichſeyns gegen anderes, aber auch gegen das Objekt, was in ſich allgemein iſt in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erſt durch dieſe Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böſe. Böſeſeyn heißt abſtrakt, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die ſich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß iſt das Vernünftige, die Geſetze, die Beſtimmungen des Geiſtes. Aber mit dieſer Trennung entſteht das Fürſichſeyn und erſt das allgemeine Geiſtige, Geſetze, das was ſeyn ſoll.

Es iſt alſo nicht, daß die Betrachtung zum Böſen ein äußeres Verhältniß hat, ſondern das Betrachten ſelbſt iſt das Böſe. Zu dieſem Gegenſatz iſt es, daß der Menſch, indem er Geiſt iſt, fortzugehen hat, für ſich zu ſeyn überhaupt, ſo daß er zu ſeinem Objekt hat ſeinen Gegenſtand, was für ihn iſt, das Gute, das Allgemeine, ſeine Beſtimmung. Der Geiſt iſt frei, die Freiheit hat das weſentliche Moment dieſer Trennung in ſich. In dieſer Trennung iſt das Fürſichſeyn geſetzt und hat das Böſe ſeinen Sitz, hier iſt die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Verſöhnung ihre letzte Quelle hat. Es iſt das Krankmachen und die Quelle der Geſundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weiſe vergleichen, wie dieß in der Geſchichte des Sündenfalles iſt.

Die Sünde wird ſo beſchrieben, daß der Menſch vom Baum des Erkenntniſſes gegeſſen habe ꝛc. Damit iſt die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erſt das Gute für den Menſchen iſt, aber damit auch das Böſe. Es wird als verboten vorgeſtellt, davon zu eſſen, und ſo das Böſe formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgeſtellt. Das Aufgehen des Bewußtſeyns iſt damit geſetzt, zugleich aber iſt es vorzuſtellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden ſoll, der aufzuheben iſt, denn in der Entzweiung des Fürſichſeyns ſoll nicht ſtehen geblieben werden. Weiter ſagt die Schlange, daß der Menſch durch das Eſſen Gott gleich werden würde, und hat ſo den Hochmuth des Menſchen in Anſpruch genommen. Gott ſpricht zu ſich ſelbſt: Adam iſt worden wie unſer einer. Die Schlange hat alſo nicht gelogen, Gott beſtätigt, was ſie ſagte. Man hat ſich mit der Erklärung dieſer Stelle viele Mühe gegeben, und iſt ſo weit gegangen, dieß ſelbſt für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber iſt, daß unter dieſem Adam, der zweite Adam, Chriſtus verſtanden iſt. Die Erkenntniß iſt das Princip der Geiſtigkeit, die aber, wie geſagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung iſt. Es iſt in dieſem Princip des Erkennens auch das Princip der Göttlichkeit geſetzt, das durch fernere Ausgleichung zu ſeiner Verſöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß.

Es wird vorgeſtellt, der erſte Menſch habe dieß gethan, das iſt auch wieder dieſe ſinnliche Weiſe zu ſprechen; der erſte Menſch will dem Gedanken nach heißen: der Menſch als Menſch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, ſondern der abſolut erſte, der Menſch ſeinem Begriff nach. Der Menſch als ſolcher iſt Bewußtſeyn, eben damit tritt er in dieſe Entzweiung, — das Bewußtſeyn, das in ſeiner weiteren Beſtimmung Erkennen iſt.

Inſofern der allgemeine Menſch als erſter vorgeſtellt iſt, iſt er als von Anderen unterſchieden, da entſteht die Frage:

Es iſt nur dieſer, der es gethan hat, wie iſt es an Andere gekommen? Da iſt denn die Vorſtellung der Erbſchaft; durch dieſe wird korrigirt dieſe Mangelhaftigkeit, daß der Menſch als ſolcher vorgeſtellt iſt als ein erſter.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menſchen überhaupt: die Einſeitigkeit alſo, daß es vorgeſtellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorſtellung der Mittheilung, der Erbſchaft.

Als Strafe der Sünde iſt ausgeſprochen die Arbeit ꝛc., das iſt im Allgemeinen eine nothwendige Konſequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht ſein Brot im Schweiß des Angeſichts, bringt ſein Brot ſich nicht ſelbſt hervor: von allen Bedürfniſſen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der Menſch findet auch das Material dazu, aber, kann man ſagen, das Material iſt das Wenigſte für den Menſchen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe geſchieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angeſichts, die körperliche und die Arbeit des Geiſtes, bei der es ſaurer wird als bei jener, iſt in unmittelbarem Zuſammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Böſen. Daß der Menſch ſich zu dem machen muß, was er iſt, daß er im Schweiße ſeines Angeſichtes ſein Brot ißt, hervorbringen muß, was er iſt, das gehört zum Weſentlichen, zum Ausgezeichneten des Menſchen und hängt nothwendig zuſammen mit der Erkenntniß des Guten und Böſen.

Es wird weiter vorgeſtellt, auch der Baum des Lebens ſey darin geſtanden — es iſt dieß in einfacher, kindlicher Vorſtellung geſprochen. Es giebt zwei Glieder für die Wünſche der Menſchen; der eine iſt: in ungeſtörtem Glück, in der Harmonie mit ſich ſelbſt und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieſer Einheit, der Menſch hat darüber hinauszugehen;

der andere Wunſch iſt etwa der, ewig leben — nach dieſen Wünſchen iſt dieſe Vorſtellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, ſo zeigt es ſich ſogleich als eine nur kindliche Vorſtellung. Der Menſch als einzelnes Lebendiges, ſeine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß ſterben. Aber wenn man die Erzählung näher anſieht, ſo wäre dieß das Wunderbare darin, das ſich Widerſprechende.

In dieſem Widerſpruch iſt der Menſch als für ſich ſeyend beſtimmt. Das Fürſichſeyn iſt als Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, unendliches Selbſtbewußtſeyn abſtrakt unendlich, daß er ſich ſeiner Freiheit, ganz abſtrakten Freiheit bewußt iſt, dieß iſt ſein unendliches Fürſichſeyn, das in früheren Religionen nicht ſo zum Bewußtſeyn gekommen iſt, in denen der Gegenſatz nicht zu dieſer Abſolutheit, dieſer Tiefe fortgegangen iſt. Dadurch, daß dieß hier geſchehen, iſt nun zugleich die Würde des Menſchen auf einen weit höheren Standpunkt geſetzt. Das Subjekt hat hierdurch abſolute Wichtigkeit, iſt weſentlicher Gegenſtand des Intereſſes Gottes, denn es iſt für ſich ſeyendes Selbſtbewußtſeyn. Es iſt als die reine Gewißheit ſeiner in ſich ſelbſt, es exiſtirt in ihm der Punkt unendlicher Subjektivität, es iſt zwar abſtrakt, aber abſtrakt an und für ſich ſeyn. Dieß kommt in der Geſtalt vor, daß der Menſch als Geiſt unſterblich iſt, Gegenſtand des Intereſſes Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umſtände erhaben, die Freiheit von Allem zu abſtrahiren, es iſt darin geſetzt, der Sterblichkeit entnommen zu ſeyn. Es iſt in der Religion, weil ihr Gegenſatz unendlich iſt, daß die Unſterblichkeit der Seele Hauptmoment iſt.

Sterblich iſt etwas, was ſterben kann, unſterblich iſt das, was in den Zuſtand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da iſt das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenſtand kommt. Die Beſtimmung von Seyn iſt nicht ſo eine Möglichkeit, ſondern affirmativ beſtimmte Qualität, die es jetzt ſchon an ihm hat.

So muß bei der Unſterblichkeit der Seele nicht vorgeſtellt werden, daß ſie erſt ſpäterhin in Wirklichkeit träte, es iſt gegenwärtige Qualität, der Geiſt iſt ewig, alſo deshalb ſchon gegenwärtig, der Geiſt in ſeiner Freiheit iſt nicht im Kreiſe der Beſchränktheit, für ihn als denkend, rein wiſſend iſt das Allgemeine Gegenſtand, dieß iſt die Ewigkeit. Die Ewigkeit des Geiſtes iſt hier zum Bewußtſeyn gebracht, in dieſem Erkennen, in dieſer Trennung ſelbſt, die zur Unendlichkeit des Fürſichſeyns gekommen iſt, die nicht mehr verwickelt iſt im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Dieſe Ewigkeit des Geiſtes in ſich iſt, daß der Geiſt zunächſt an ſich iſt, aber der nächſte Standpunkt iſt, daß der Geiſt nicht ſeyn ſoll, wie er nur natürlicher Geiſt iſt, ſondern daß er ſeyn ſoll, wie er an und für ſich iſt. Der Geiſt ſoll ſich betrachten und dadurch iſt die Entzweiung, er ſoll nicht ſtehen bleiben auf dieſem Standpunkt, daß er nicht iſt, wie er an ſich iſt, ſoll ſeinem Begriff angemeſſen werden, der allgemeine Geiſt. Auf dem Standpunkt der Entzweiung iſt dieß ein Anderes und er ſelbſt iſt natürlicher Wille, er iſt entzweit in ſich, es iſt dieſe Entzweiung, inſofern ſein Gefühl oder Bewußtſeyn des Widerſpruchs, und es iſt damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerſpruchs geſetzt.

Einer Seits wird geſagt: der Menſch im Paradies ohne Sünde wäre unſterblich — die Unſterblichkeit auf Erden und die Unſterblichkeit der Seele wird in dieſer Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieſer äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde ſeyn ſoll, ſo wäre er an ſich unſterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgeſtellt: erſt wenn der Menſch vom Baum des Lebens äße, würde er unſterblich ſeyn.

Die Sache iſt überhaupt dieſe: daß der Menſch durch das Erkennen unſterblich iſt, denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele, iſt er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken iſt die Wurzel ſeines Lebens, ſeiner Unſterblichkeit, als

Totalität in ſich ſelbſt. Die thieriſche Seele iſt in die Körperlichkeit verſenkt, dagegen der Geiſt iſt Totalität in ſich ſelbſt.

Die Form des Gegenſatzes haben wir in allen Religionen gehabt, aber der Gegenſatz gegen die Macht der Natur, gegen das ſittliche Geſetz, den ſittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schickſal — Alles das ſind untergeordnete Gegenſätze, die nur ein Beſonderes enthalten.

Es heißt da: der Menſch, der ein Gebot übertritt, iſt böſe, aber nur in dieſem partikularen Fall, er iſt nur im Gegenſatz gegen dieß beſondere Gebot. Das Gute und das Böſe ſahen wir in allgemeinem Gegenſatz gegenüberſtehen im Perſiſchen: hier iſt der Gegenſatz außer dem Menſchen, der ſelbſt iſt außer ihm, es iſt nicht dieſer abſtrakte Gegenſatz innerhalb ſeiner ſelbſt.

Es iſt darum die Forderung, daß der Menſch dieſen abſtrakten Gegenſatz überwältige, nicht daß er nur dieſes oder jenes Gebot nicht thue, ſondern die Wahrheit iſt, daß er böſe iſt an ſich, böſe im Allgemeinen, in ſeinem Innerſten, einfach böſe, böſe in ſeinem Inneren, daß dieſe Beſtimmung des Böſen Beſtimmung ſeines Begriffs iſt und daß er dieß ſich zum Bewußtſeyn bringe.

3) Um dieſe Tiefe iſt es zu thun: Tiefe heißt die Abſtraktion des Gegenſatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegenſatzes, daß ſeine Seiten dieſe ganz allgemeine Beſtimmung gegeneinander gewinnen.

Dieſer Gegenſatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits iſt es der Gegenſatz vom Böſen als ſolchem, daß er ſelbſt es iſt, der böſe iſt — dieß iſt der Gegenſatz gegen Gott; anderer Seits iſt er der Gegenſatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt iſt — das iſt das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Verſöhnung ſey und darin der göttlichen Verſöhnung, der abſoluten Verſöhnung im Menſchen ſey, dazu gehört, daß der Gegenſatz dieſe Unendlich-

keit gewonnen, daß dieſe Allgemeinheit das Innerſte umfaßt, daß Nichts iſt, das außer dieſem Gegenſatz wäre, der Gegenſatz nicht etwas Beſonderes iſt. Das iſt die tiefſte Tiefe.

1. Zuerſt betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Menſch hat dieß Bewußtſeyn in ſich, daß er im Innerſten dieſer Widerſpruch iſt; ſo iſt das der unendliche Schmerz über ſich ſelbſt. Schmerz iſt nur vorhanden im Gegenſatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in ſich iſt, hat auch keinen Widerſpruch, keinen Schmerz: Schmerz iſt eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in ſich ſelbſt dieß ſich Widerſprechende, Verletzte iſt.

Dieſer Schmerz iſt das eine Moment des Böſen. Das Böſe bloß für ſich iſt eine Abſtraktion, es iſt nur im Gegenſatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjekts iſt, iſt dieſe Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subjekt ſelbſt nicht ebenſo das Bewußtſeyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten iſt in ſeinem Innerſten, ſo iſt kein Schmerz da, ſo iſt das Böſe ſelbſt nur ein leeres Nichts, es iſt nur in dieſem Gegenſatz.

Das Böſe und dieſer Schmerz kann nur unendlich ſeyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geiſtiger Gott, und nur indem das Gute dieſe reine Einheit iſt, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf dieſen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieſer Beſtimmung des Böſen, die Negation ebenſo fortgehen zu dieſer Allgemeinheit.

Die eine Seite dieſer Entzweiung iſt auf dieſe Weiſe vorhanden durch die Erhebung des Menſchen zur reinen, geiſtigen Einheit Gottes. Dieſer Schmerz und dieß Bewußtſeyn iſt die Vertiefung des Menſchen in ſich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Böſen.

Dieß iſt die objektive innerliche Vertiefung in das Böſe;

die innerliche Vertiefung affirmativ iſt die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf dieſem Punkte iſt vorhanden, daß Ich als natürlicher Menſch unangemeſſen iſt dem, was das Wahrhafte iſt, und ebenſo unendlich feſt iſt die Wahrheit des Einen Guten in mir, ſo beſtimmt ſich dieſe Unangemeſſenheit zu dem, was nicht ſeyn ſoll.

Die Aufgabe, die Forderung iſt unendlich. Man kann ſagen: indem ich natürlicher Menſch bin, habe ich einer Seits Bewußtſeyn über mich, aber die Natürlichkeit beſteht in der Bewußtloſigkeit in Anſehung meiner, in der Willenloſigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und inſofern bin ich nach dieſer Seite, ſagt man oft, ſchuldlos, inſofern ich kein Bewußtſeyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraſchen laſſe.

Aber dieſe Schuldloſigkeit verſchwindet hier in dieſem Gegenſatz. Denn eben das natürliche, das bewußte und willenloſe Seyn des Menſchen iſt es, was nicht ſeyn ſoll, und es iſt damit zum Böſen beſtimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Abſolute weiß. Es liegt in dem Geſagten, daß, auf dieſen Punkt gekommen, das Bewußtloſe, Willenloſe weſentlich ſelbſt als das Böſe zu betrachten iſt.

Aber der Widerſpruch bleibt immer, mag man ihn ſo wenden oder ſo; indem ſich dieſe ſogenannte Schuldloſigkeit als Böſes beſtimmt, bleibt die Unangemeſſenheit meiner gegen das Abſolute, gegen mein Weſen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht ſeyn ſoll.

Das iſt das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Reſultat, die beſtimmtere Weiſe dieſes Schmerzes iſt die Demüthigung meiner, die Zerknirſchung, daß es Schmerz über mich iſt, daß ich als Natürliches unangemeſſen bin demjenigen, was ich zugleich ſelbſt weiß, was in meinem Wiſſen, Wollen iſt, daß ich ſey.

2. Was das Verhältniß zum anderen Extrem betrifft, ſo erſcheint hier die Trennung als Unglück, daß der Menſch nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, ſeine Naturbedürfniſſe haben weiter kein Recht, keine Anſprüche. Als Naturweſen verhält ſich der Menſch zu Anderem, und Anderes verhält ſich zu ihm als Mächte, und er iſt inſofern zufällig, wie die andern.

Aber ſeine Forderungen in Anſehung der Sittlichkeit, die höheren, ſittlichen Anforderungen ſind Forderungen, Beſtimmungen der Freiheit. Inſofern dieſe an ſich berechtigten, in ſeinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute iſt in ihm — inſofern dieſes nicht ſeine Befriedigung findet im Daſeyn, in der äußerlichen Welt, ſo iſt er im Unglück.

Das Unglück iſt es, das den Menſchen in ſich zurücktreibt, in ſich zurückdrängt, und indem dieſe feſte Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm iſt, giebt er die Welt auf und ſucht das Glück, die Befriedigung, die Zuſammenſtimmung ſeiner mit ſich ſelbſt, die Zuſammenſtimmung ſeiner affirmativen Seite mit dem Daſeyn. Daß er dieſe erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt ſein Glück in ſich ſelbſt, befriedigt ſich in ſich ſelbſt.

Wir hatten dieſe zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, ſahen wir im jüdiſchen Volk; dabei bleibt die unendliche Forderung der abſoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empiriſchen Wollen und Wiſſen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in ſich iſt der Standpunkt, in dem die römiſche Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir ſahen dieſe formelle Innerlichkeit, die in der Welt ſich befriedigt, dieſe Herrſchaft, den Zweck Gottes, der vorgeſtellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrſchaft. Beide Seiten haben ihre Einſeitigkeit: die erſte kann als Empfindung der Demüthigung ausgeſprochen werden, die andere iſt die abſtrakte

Erhebung des Menſchen in ſich, der Menſch, der ſich in ſich koncentrirt. So iſt es der Stoicismus oder Skepticismus.

Der ſtoiſche, ſkeptiſche Weiſe war auf ſich gewieſen, ſollte in ihm ſelbſt befriedigt ſeyn, in dieſer Unabhängigkeit, Starrheit des Beiſichſeyns ſollte er das Glück haben, die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, in dieſer ſeiner abſtrakten, ihm gegenwärtigen, ſelbſtbewußten Innerlichkeit ſollte er beruhen.

In dieſer Trennung, Entzweiung haben wir geſagt, beſtimmt ſich alſo hier das Subjekt, faßt ſich auf als das Extrem des abſtrakten Fürſichſeyns, der abſtrakten Freiheit, die Seele ſenkt ſich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Dieſe Seele iſt die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungsloſe Seele, indem ſie aber an ſich der Begriff, das Konkrete iſt, iſt dieſe Leerheit, Abſtraktion widerſprechend gegen ihre Beſtimmung, konkret zu ſeyn.

Das iſt alſo das Allgemeine, daß in dieſer Trennung, die als unendlicher Gegenſatz entwickelt iſt, dieſe Abſtraktion aufgehoben werden ſoll. Dieſe Abſtraktion iſt auch an ihr ſelbſt ein Wille, iſt konkret, aber die Erfüllung, die es an ihm vorfindet, iſt der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbſtſucht ꝛc. in ihr und es iſt dieß eine der Formen des Gegenſatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterſchieden ſind, ſo daß die reale Seite nicht eine ſolche iſt, die dem Begriff angemeſſen gemacht iſt, daher zurückgeführt iſt, ſondern an ihr ſelbſt nur natürlichen Willen findet.

Der Gegenſatz, worin die reale Seite weiter entwickelt iſt, iſt die Welt und der Einheit des Begriffs gegenüber iſt ſo eine Geſammtheit des natürlichen Willens, deſſen Princip Selbſtſucht iſt und die Verwirklichung deſſelben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objektivität, die dieß reine Ich hat, die für daſſelbe iſt als eine ihm angemeſſene, iſt nicht ſein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, ſondern die angemeſſene Ob-

jektivität iſt nur das allgemeine Weſen, dieſer Eine, der in ihm nicht erfüllt iſt, dem alle Erfüllung, Welt, gegenüberſteht.

Das Bewußtſeyn nun dieſes Gegenſatzes, dieſer Trennung des Ich und des natürlichen Willens iſt das eines unendlichen Widerſpruchs. Dieß Ich iſt mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgeſtoßen. Dieß iſt der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Es kann eine Verſöhnung auf dieſem Standpunkte ſtatt finden, die aber ungenügend und partiell iſt. Es giebt eine Ausgleichung des Ich in ſich ſelbſt, wie in der ſtoiſchen Philoſophie dieß Ich für ſich iſt, es weiß ſich als denkend und ſein Gegenſtand iſt das Gedachte, das Allgemeine und dieß iſt ihm ſchlechthin alles, iſt ihm die wahrhafte Weſenheit, ſo daß es ihm gilt, ein Gedachtes iſt; es gehört dem Subjekte an, denn es iſt von ihm geſetzt. Aber eine ſolche Verſöhnung iſt nur abſtrakt, außer dieſem Gedachten iſt alle Beſtimmung, es iſt nur formelle Identität mit ſich. Auf dieſem abſoluten Standpunkt kann und ſoll nicht eine ſolche abſtrakte Verſöhnung ſtattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in ſich befriedigt werden, denn er und der Weltzuſtand genügen ihm, der ſeine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abſtrakte Tiefe des Gegenſatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Verſöhnung, die ebenſo vollkommen iſt.

Es ſind die höchſten, abſtrakteſten Momente, der Gegenſatz iſt der höchſte. Beide Seiten ſind der Gegenſatz in ſeiner vollkommenſten Allgemeinheit, im Innerſten, im Allgemeinen ſelbſt, die Gegenſätze in der größten Tiefe. Beide Seiten ſind aber einſeitig: die erſte Seite enthält dieſen Schmerz, dieſe abſtrakte Demüthigung; da iſt das Höchſte ſchlechthin dieſe Unangemeſſenheit des Subjekts zum Allgemeinen, dieſe Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen iſt — der Standpunkt des Gegenſatzes vom Unendlichen einer Seits und von einer feſten Endlichkeit anderer Seits. Dieſe Endlichkeit iſt die

abſtrakte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das iſt auf dieſe Weiſe nur das Böſe.

Ihre Ergänzung hat dieſe Abſtraktion im Andern, das iſt das Denken in ſich ſelbſt, die Angemeſſenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir ſelbſt, befriedigt ſeyn kann in mir ſelbſt. Aber für ſich iſt dieſe zweite Seite ebenſo einſeitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir ſelbſt. Die erſte Seite, die Zerknirſchung iſt nur negativ, ohne Affirmation in ſich; die zweite ſoll ſeyn dieſe Affirmation, Befriedigung ſeiner in ſich.

Aber dieſe Befriedigung meiner in mir iſt eine nur abſtrakte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatloſigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit iſt, iſt es auch die Flucht aus m e i n e r Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, ſondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieſes Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbſtbewußtſeyns, dieſes Selbſtbewußtſeyn, zwar ein vollkommen abſtraktes, aber dieſe letzte Spitze des Tiefen iſt darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es iſt nicht dieſe Abſtraktion von meiner abſtrakten Wirklichkeit in mir oder von meinem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn, der Unmittelbarkeit meines Selbſtbewußtſeyns. Auf dieſer Seite iſt alſo die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einſeitigkeit des Unmittelbarſeyns. Dort iſt die Negation das Einſeitige.

Dieſe zwei Momente ſind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebertritt. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat ſich gereinigt zu dieſem Gegenſatz, und indem dieſer Gegenſatz ſich als exiſtirendes Bedürfniß gezeigt und dargeſtellt hat, iſt dieß ſo ausgedrückt worden: „Als die Zeit erfüllet war,“ gekommen; d. h. der Geiſt, das Bedürfniß des Geiſtes iſt vorhanden, der die Verſöhnung zeigt.

3. Die Verſöhnung. Das tiefſte Bedürfniß des Geiſtes beſteht darin, daß der Gegenſatz im Subjekt ſelbſt zu ſeinen allgemeinen, d. h. abſtrakteſten Extremen geſteigert iſt. Dieß iſt dieſe Entzweiung, dieſer Schmerz. Dadurch, daß dieſe beiden Seiten nicht auseinanderfallen, ſondern dieſer Widerſpruch ſind in Einem, beweiſt ſich zugleich das Subjekt als unendliche Kraft der Einheit, es kann dieſen Widerſpruch aushalten. Das iſt die formelle, abſtrakte, aber unendliche Energie der Einheit, die es beſitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, iſt das Bewußtſeyn der Ausſöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegenſatzes, daß dieſer Gegenſatz nicht iſt die Wahrheit, ſondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieſes Gegenſatzes zu erreichen], d. i. der Friede, die Verſöhnung], die das Bedürfniß fordert. Die Verſöhnung iſt die Forderung des Bedürfniſſes des Subjekts und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit ſich Identiſchen.

Dieſes Aufheben des Gegenſatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subjekt das Bewußtſeyn werden, daß dieſer Gegenſatz nicht an ſich iſt, daß die Wahrheit, das Innere iſt das Aufgehobenſeyn dieſes Gegenſatzes. Sodann, weil er an ſich, der Wahrheit nach aufgehoben iſt, kann das Subjekt als ſolches in ſeinem Fürſichſeyn erreichen, erlangen das Aufheben dieſes Gegenſatzes, den Frieden, die Verſöhnung.

1. Daß der Gegenſatz an ſich aufgehoben iſt, macht die Bedingung, Vorausſetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subjekt auch für ſich ihn aufhebe. Inſofern wird geſagt: das Subjekt gelange nicht aus ſich, d. i. aus ſich als dieſem Subjekt, durch ſeine Thätigkeit, ſein Verhalten zur Verſöhnung: es iſt nicht ſein Verhalten als des Subjekts, wodurch die Verſöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß iſt die Natur des Bedürfniſſes, wenn die Frage iſt, wodurch kann es befriedigt werden? Die Verſöhnung kann nur

dadurch ſeyn, daß **für daſſelbe** wird das Aufgehobenſeyn der Trennung, daß das, was ſich zu fliehen ſcheint, dieſer Gegenſatz nichtig iſt, daß die göttliche Wahrheit für daſſelbe werde der aufgelöſte Widerſpruch, worin beide ihre Abſtraktion gegeneinander abgelegt haben.

Es erhebt ſich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subjekt dieſe Verſöhnung nicht aus ſich zu Stande bringen durch ſeine Thätigkeit, daß es durch ſeine Frömmigkeit, Andacht ſein Inneres der göttlichen Idee angemeſſen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subjekt, ſondern alle Menſchen, die recht wollten das göttliche Geſetz in ſich aufnehmen, ſo daß der Himmel auf Erden wäre, der Geiſt in ſeiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage iſt, ob das Subjekt nicht aus ſich als Subjekt dieß hervorbringen kann. Es iſt eine gemeine Vorſtellung, daß es dieß könne. Zu beachten iſt hier, was wir genau vor uns haben müſſen, daß von dem Subjekt die Rede iſt, welches auf einem Extrem ſteht, für ſich iſt. Die Subjektivität hat die Beſtimmung des Setzens, daß dieß durch mich ſey. Dieß Setzen, Handeln ꝛc. geſchieht durch mich, der Inhalt mag ſeyn, welcher er will, das Hervorbringen iſt damit ſelbſt eine einſeitige Beſtimmung und das Prädikat iſt nur ein Geſetztes, es bleibt als ſolches nur in abſtrakter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch ſein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß weſentlich ſeyn eine Vorausſetzung, ſo daß das Geſetzte auch an ſich iſt. Die Einheit der Subjektivität und Objektivität, dieſe göttliche Einheit muß als Vorausſetzung ſeyn für mein Setzen, dann hat dieß erſt einen Inhalt, der Inhalt iſt Geiſt, Gehalt — ſonſt iſt es ſubjektiv, formell, ſo erhält es erſt wahrhaften, ſubſtantiellen Inhalt. Mit der Beſtimmung dieſer Vorausſetzung verliert es ſeine Einſeitigkeit, mit der Bedeutung ſolcher Vorausſetzung benimmt es ſich dieſe Einſeitigkeit, verliert ſie dadurch. **Kant** und **Fichte** ſagen, der Menſch

kann nur ſäen, Gutes nur thun in der Vorausſetzung einer moraliſchen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Vorausſetzung, daß das Gute Gedeihen an und für ſich habe, nicht nur ein Geſetztes ſey, ſondern ſeiner Natur nach objektiv. Die Vorausſetzung iſt weſentliche Beſtimmung.

Die Harmonie dieſes Widerſpruchs muß alſo in der Weiſe vorgeſtellt werden, daß er für das Subjekt eine Vorausſetzung ſey. Indem der Begriff göttliche Einheit erkennt, ſo erkennt der Begriff, daß Gott an und für ſich iſt und damit nur die Einſicht, die Thätigkeit, das Subjekt nur Beſtehen hat, nichts für ſich iſt, nur iſt unter jener Vorausſetzung. Dem Subjekt muß alſo erſcheinen die Wahrheit als Vorausſetzung und die Frage iſt, wie, in welcher Geſtalt die Wahrheit erſcheinen könne auf dieſem Standpunkt, auf dem wir uns befinden, er iſt der unendliche Schmerz, dieſe reine Tiefe der Seele und für dieſen Schmerz ſoll ſeyn die Auflöſung des Widerſpruchs. Dieſe iſt nothwendig zunächſt in der Weiſe der Vorausſetzung, weil es dieß einſeitige Extrem iſt.

Des Subjekts Verhalten iſt alſo nur das Setzen, das Thun nur die eine Seite, die andere iſt die ſubſtantielle, zu Grund liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß iſt, daß an ſich dieſer Gegenſatz nicht vorhanden iſt. Näher iſt es, daß der Gegenſatz ewig entſteht, ebenſo ſich ewig aufhebt, ebenſo das ewige Verſöhnen iſt.

Daß dieſes die Wahrheit iſt, ſahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß iſt als lebendiger Geiſt: ſich von ſich zu unterſcheiden, ein Anderes zu ſetzen und in dieſem Anderen mit ſich identiſch zu bleiben, in dieſem Anderen die Identität ſeiner mit ſich ſelbſt zu haben.

Das iſt die Wahrheit; dieſe Wahrheit iſt es, die die eine Seite deſſen ausmachen muß, was dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommen muß, die anſichſeyende, ſubſtantielle Seite.

Näher kann es ſo ausgedrückt werden: daß der Gegenſatz die Unangemeſſenheit überhaupt iſt. Der Gegenſatz, das Böſe iſt die Natürlichkeit des menſchlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das iſt eben die Weiſe der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit iſt eben die Endlichkeit geſetzt, und dieſe Endlichkeit oder Natürlichkeit iſt unangemeſſen der Allgemeinheit Gottes, der in ſich ſchlechthin freien, bei ſich ſeyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Dieſe Unangemeſſenheit iſt der Ausgangspunkt. Die nähere Beſtimmung iſt nicht, daß die Unangemeſſenheit von beiden Seiten verſchwinde für das Bewußtſeyn. Die Unangemeſſenheit iſt; ſie liegt in der Geiſtigkeit: der Geiſt iſt das ſich Unterſcheiden, das Setzen von Unterſchiedenen.

Wenn ſie unterſchieden ſind, nach dieſem Moment, daß ſie Unterſchiedene ſind, ſind ſie nicht das Gleiche: ſie ſind verſchieden, einander unangemeſſen. Die Unangemeſſenheit kann nicht verſchwinden; wenn ſie verſchwände, ſo verſchwände das Urtheil des Geiſtes, ſeine Lebendigkeit, ſo hörte er auf, Geiſt zu ſeyn.

2. Die weitere Beſtimmung aber iſt dieſe, daß dieſer Unangemeſſenheit ungeachtet die Identität beider ſey; daß das Andersſeyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur keinen Eintrag thun ſolle jener Einheit, die das Subſtantielle der Verſöhnung iſt.

Auch dieſes haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn iſt ein Anderes als der Vater, dieß Andersſeyn iſt Verſchiedenheit, ſonſt iſt es nicht Geiſt. Aber das Andere iſt Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in ſich: dieſem, daß dieſer Andere der Sohn Gottes, damit Gott iſt, thut die Beſtimmung des Andersſeyns keinen Eintrag; ebenſo auch nicht ihm in der menſchlichen Natur.

Dieſes Andersſeyn iſt das ewig ſich aufhebende, das ewig ſich ſetzende, ewig ſich aufhebende und dieſes ſich Setzen und Aufheben des Andersſeyns iſt die Liebe, der Geiſt. Das Böſe,

die eine Seite iſt abſtrakt beſtimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite geſtellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in ſich ſelbſt auch die Affirmation und das muß zum Bewußtſeyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten iſt, daß in dieſem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: ſo wie Gott nicht nur als das Wahre die abſtrakte Identität mit ſich iſt, ſondern das Andere, die Negation, das ſich Andersſetzen ſeine eigene weſentliche Beſtimmung, die eigene Beſtimmung des Geiſtes iſt.

Ueberſchauen wir an dieſem Punkt den zurückgelegten Weg, ſo war der Gang in ſeiner Nothwendigkeit dieſer. In der erſten reinen Form der Idee iſt der Unterſchied nur Schein, er muß auch zu ſeinem Rechte kommen. Was wir zuerſt nur ideell als Sohn und als in der Einheit bleibend ausgeſprochen haben, iſt hier in der Form des Andersſeyns gefaßt. Damit tritt ein Verhältniß ein. Indem der Geiſt ſich zu einem Anderen verhält, ſo iſt er nicht der ewige Geiſt, ſondern der endliche Geiſt: er iſt der unverſöhnte, der fremde. Das iſt überhaupt die Schöpfung der Welt, die an ihr das Unterſchiedene iſt nämlich die Natur und der endliche Geiſt, für den die Natur iſt.

Gott iſt der Schöpfer und zwar in der Beſtimmung des *λόγος*, als das ſich äußernde, ſprechende Wort, als die *ὅρασις*, das Sehen Gottes. Die Natur iſt die ſeyende Aeußerlichkeit, das an ihm Verſchiedene, in der Beſtimmung der Mannigfaltigkeit. Sie iſt die Sphäre des endlichen Geiſtes. Dieß iſt das erſte, unmittelbare Verhältniß. Aber dieſes Verhältniß des endlichen Geiſtes zur Natur iſt nicht ein Feſtes, ſondern der endliche Geiſt muß den Proceß an ihm ſelbſt durchmachen, er muß manifeſtiren, daß er göttlichen Geiſtes iſt, muß jenes unmittelbare Verhältniß zur Natur aufheben.

Die Natur iſt der Schauplatz des endlichen Geiſtes: nur

für den Menſchen iſt eine Natur. Der Menſch iſt endlicher Geiſt und iſt an ihm ſelber natürlich, damit iſt er mit der Natur überhaupt zuſammengeſchloſſen. In der Welt iſt an ſich die Vernunft, weil ſie das Ebenbild Gottes iſt. Aber dieß iſt nur erſt ihr Verborgenes, Innerliches. Das Ebenbild erſcheint ſo als der Widerſpruch; aber der endliche Geiſt iſt die Auflöſung dieſes Widerſpruches. Die Natur iſt zugleich mit dem endlichen Geiſt; beides iſt in Einem. Das iſt die Sphäre der Entfremdung, der Unruhe; der Proceß aber iſt, dieſe Entfremdung aufzuheben, daß ſie zur Verſöhnung komme.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältniſſes des endlichen Geiſtes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wiſſenſchaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geiſtes oder die Geiſteslehre. — Hier iſt dieſes Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, ſo daß die Natur für den Menſchen nicht nur dieſe unmittelbare, äußerliche Welt iſt, ſondern eine Welt, worin der Menſch Gott erkennt: die Natur iſt ſo für den Menſchen eine Offenbarung Gottes. — Dieſes Verhältniß des Geiſtes zur Natur haben wir ſchon früher in den ethniſchen Religionen geſehen, wo wir die Formen des Aufſteigens des Geiſtes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weiſe und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Alſo iſt das Bewußtſeyn des endlichen Geiſtes von Gott durch die Natur vermittelt. Der Menſch ſieht durch die Natur Gott; die Natur iſt nur noch die Umhüllung und unwahre Geſtaltung. —

Das von Gott Unterſchiedene iſt hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es iſt die Natur, die für den Geiſt und für den Menſchen iſt. Dadurch ſoll die Einheit vollbracht und das Bewußtſeyn bewirkt werden, daß das Ende und die Beſtimmung der Religion die Verſöhnung iſt. Das Erſte iſt das abſtrakte Bewußtwerden Gottes, daß der Menſch ſich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweiſen

vom Daſeyn Gottes geſehen; hierein fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weiſe er Alles eingerichtet habe. Dieſe Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit dieſem oder jenem Stoffe anfangen. Die Frömmigkeit macht ſolche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Beſonderſten und Geringſten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig miſcht ſich darein die ſchiefe Anſicht, daß man das, was in der Natur geſchieht, als etwas Höheres anſieht als das Menſchliche. Dieſe Betrachtung ſelbſt aber, indem ſie vom Einzelnen anfängt, iſt unangemeſſen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengeſetzt werden: die Urſache nämlich ſoll der Erſcheinung angemeſſen ſeyn, ſie ſoll ſelbſt die Beſchränktheit, die die Erſcheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen beſonderen Grund, der dieſes Beſondere begründet habe. Die Betrachtung einer beſonderen Erſcheinung hat immer dieß Unangemeſſene. Ferner ſind dieſe beſonderen Erſcheinungen natürliche; Gott ſoll aber als Geiſt gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß alſo auch Geiſtiges ſeyn. „Gott donnert mit ſeinem Donner, ſagt man, und wird doch nicht erkannt;" der geiſtige Menſch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geiſt erkannt zu werden, iſt Gott mehr als bloß Donnerer. — Die Eine Weiſe der Offenbarung, die überhaupt zu der Erhebung, deren allgemeine Beſtimmungen wir früher betrachtet haben, führt, iſt die durch die Natur und die Welt. Die andere Weiſe iſt die höhere durch den endlichen Geiſt: dieſe hat erſt das eigenthümliche Intereſſe des Standpunkts, auf dem wir uns jetzt befinden. Dem endlichen Menſchen wird in dem Gegenſtändlichen für die Anſchauung, die Empfindung, und das unmittelbare Bewußtſeyn die Göttlichkeit zuerkannt.

Dieß iſt die Erſcheinung Gottes im Fleiſche. Gott ſoll gewußt werden als Seyn für Anderes, für die Menſchen und der Menſch iſt anſchauender, empfindender — dieſer ein-

zelne Menſch. Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur vorhanden, wenn die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur gewußt wird: nur dann kann der Menſch ſich in Gott aufgenommen wiſſen, wenn ihm Gott nicht ein Fremdes iſt, wenn er an der Natur Gottes nicht bloß äußerliches Accidenz iſt, ſondern wenn er nach ſeinem Weſen, nach ſeiner Freiheit in Gott aufgenommen iſt. Es muß dem Menſchen die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in gegenſtändlicher Weiſe geoffenbart werden — dieß iſt durch die Menſchwerdung Gottes geſchehen. Die Möglichkeit der Verſöhnung iſt nur darin, daß gewußt wird die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur; das iſt die nothwendige Grundlage; ſo kann der Menſch ſich aufgenommen wiſſen in Gott, inſofern Gott ihm nicht ein Fremdes iſt, er ſich zu ihm nicht als ein Aeußerliches verhält, ſondern nach ſeiner Freiheit Subjekt in Gott ſey; dieß aber iſt möglich nur, inſofern in Gott ſelbſt dieſe Subjektivität der menſchlichen Natur iſt und die an ſich ſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt für ihn, wenn Gott als Menſch erſcheint. — Aehnliches haben wir in untergeordneterer Form geſehen, die Inkarnationen der indiſchen Götter, Dalai Lama- und Buddha-Menſchen als Götter verehrt: bei den Griechen iſt es auch ein Menſch, Herakles, der ſich durch ſeine Tapferkeit und ſeine Thaten in den Himmel hinaufſchwingt und unter die Götter aufgenommen wird. — Alles dieß iſt ſehr verſchieden von dem, was wir jetzt haben: es iſt aber doch darin das Drängen nach dieſer Beſtimmung der an ſich ſeyenden Einheit nicht zu verkennen; die Form iſt freilich noch ſehr untergeordnet: im indiſchen Pantheismus nimmt die Subſtanz nur die Maske der Subjektivität an, denn ſie kommt nicht zur wirklichen, freien Subjektivität.

Dieſe Beſtimmung, daß Gott Menſch wird, damit der endliche Geiſt das Bewußtſeyn Gottes im Endlichen ſelbſt habe, iſt

das ſchwerſte Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorſtellung, die wir beſonders bei den Alten finden, iſt der Geiſt, die Seele, in dieſe Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgeſtoßen: dieſes Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität ſey eine Erniedrigung des Geiſtes. Darin liegt die Beſtimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Exiſtenz. Aber anderer Seits iſt die Beſtimmung der unmittelbaren Exiſtenz zugleich auch eine weſentliche, die letzte Zuſpitzung des Geiſtes in ſeiner Subjektivität. Der Menſch hat geiſtige Intereſſen und iſt geiſtig thätig, er kann ſich daran gehindert fühlen, indem er ſich in phyſiſcher Abhängigkeit fühlt, indem er für ſeine Nahrung ſorgen muß u. ſ. w., er fällt von ſeinen geiſtigen Intereſſen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Exiſtenz iſt im Geiſte ſelbſt enthalten. Es iſt die Beſtimmung des Geiſtes zu dieſem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit iſt nicht eine äußerliche Nothwendigkeit, ſondern der Geiſt als Subjekt in ſeiner unendlichen Beziehung auf ſich ſelbſt hat die Beſtimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Inſofern nun dem Menſchen geoffenbart werden ſoll, was die Natur des Geiſtes iſt, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden ſoll, ſo muß darin dieſe Form auch vorkommen, und das iſt eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erſcheinen. Dieſe unmittelbare Gegenwart iſt nur Gegenwart des Geiſtigen in der geiſtigen Geſtalt, welche die menſchliche iſt. Auf keine andere Weiſe iſt dieſe Erſcheinung wahrhaft, nicht etwa als Erſcheinung Gottes im feurigen Buſch u. dgl. m. Gott erſcheint als einzelne Perſon, an welche Unmittelbarkeit ſich alle phyſiſche Bedürftigkeit anknüpft. Im indiſchen Pantheismus kommen unzählig viele Inkarnationen vor, da iſt die Subjektivität, das menſchliche Seyn nur accidentelle Form in Gott; Gott aber als Geiſt enthält das Moment der Subjektivität, der Einzigkeit an ihm;

ſeine Erſcheinung kann daher auch nur eine einzige ſeyn, nur einmal vorkommen.

Göttliche und menſchliche Natur in Einem iſt ein harter, ſchwerer Ausdruck; die Vorſtellung, die man damit verbindet, iſt zu vergeſſen; es iſt die geiſtige Weſenheit, an die dabei zu denken iſt; in der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt alles verſchwunden, was zur äußeren Partikulariſation gehört; das Endliche iſt verſchwunden.

Dieſes Anſichſeyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtſeyn kommen, die anſichſeyende Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, aber nur dem Anſichſeyn, der Subſtantialität nach, ſo, daß dieſe Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersſeyn keinen Eintrag thut dieſer ſubſtantiellen Einheit beider.

Oder es iſt dieß, daß dem Menſchen zum Bewußtſeyn kommt das Subſtantielle der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, ſo, daß der Menſch ihm als Gott und Gott ihm als Menſch erſcheint. Das iſt die Nothwendigkeit dieſes Bedürfniſſes, dieſer Erſcheinung.

3. Weiter aber ſoll dieß Bewußtſeyn der abſoluten Idee, die wir in der Philoſophie, im Denken haben, hier hervorgebracht werden nicht für den Standpunkt philoſophiſcher Spekulation, des ſpekulativen Denkens, ſondern in der Form der Gewißheit für die Menſchen; nicht daß ſie es denken, ſeine Nothwendigkeit einſehen und erkennen, ſondern daß es ihnen gewiß iſt, d. h. daß dieſer Inhalt, die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur zur Gewißheit komme, für ſie erhalte die Form unmittelbarer ſinnlicher Anſchauung, äußerlichen Daſeyns, daß dieſer Inhalt erſcheine als auf der Welt geſehen und erfahren.

Dieſe Form des nicht ſpekulativen Bewußtſeyns muß man weſentlich vor ſich haben. Es ſoll dem Menſchen gewiß werden — gewiß iſt nur, was in innerer und äußerer Anſchauung iſt, auf unmittelbare Weiſe. Daß es dem Menſchen gewiß werde, mußte Gott im Fleiſch, auf der Welt erſcheinen. Die Noth-

wendigkeit deſſen, daß Gott im Fleiſch erſcheine, auf der Welt, iſt weſentliche Beſtimmung; es iſt nothwendig, abgeleitet nach dem Vorhergehenden, bewieſen aus dem Vorigen: ſo nur kann es zur Gewißheit werden — die Wahrheit in Form der Gewißheit.

Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur, der Menſch in ſeiner Allgemeinheit iſt der Gedanke des Menſchen. Hier auf dieſem Standpunkt iſt es nicht um den Gedanken des Menſchen, ſondern um die ſinnliche Gewißheit zu thun, alſo iſt es ein Menſch, der Menſch als einzelner, der Menſch in Beſtimmung von Einzelnheit, Partikularität.

Ferner kann es nicht bleiben bei der Beſtimmung der Einzelnheit überhaupt, denn die Einzelnheit überhaupt wäre ſelbſt wieder allgemein. Die Einzelnheit auf dieſem Standpunkt iſt nicht die allgemeine, dieſe iſt im abſtrakten Denken als ſolchen: hier aber iſt es um die Gewißheit des Anſchauens, des Empfindens zu thun.

Dieſe ſubſtantielle Einheit iſt das Anſich des Menſchen; indem es dieſes für den Menſchen iſt, iſt es jenſeits des unmittelbaren Bewußtſeyns, des gewöhnlichen Bewußtſeyns, Wiſſens; damit muß es drüben ſtehen für das ſubjektive Bewußtſeyn, das ſich als gewöhnliches Bewußtſeyn verhält und beſtimmt iſt.

Hierin liegt eben, daß dieß als einzelner, ausſchließender Menſch erſcheinen müſſe für die Andern, nicht ſie alle Einzelne, ſondern Einer, von dem ſie ausgeſchloſſen ſind, ſo iſt es ihnen drüben als das Anſich — die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Chriſtus iſt in der Kirche Gottmenſch genannt worden — dieſe ungeheure Zuſammenſetzung iſt es, die dem Verſtand ſchlechthin widerſpricht; aber die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur iſt dem Menſchen darin zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersſeyn, oder

wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur nicht unvereinbar ſey mit dieſer Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersſeyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott iſt.

Die Erſcheinung iſt ein Menſch in ſinnlicher Gegenwart. Gott in ſinnlicher Gegenwart kann keine andere Geſtalt haben als die Geſtalt des Menſchen: im Sinnlichen, Weltlichen iſt der Menſch allein das Geiſtige; ſoll alſo das Geiſtige in ſinnlicher Geſtalt ſeyn, ſo muß es in menſchlicher Geſtalt ſeyn.

Dieß iſt das Ungeheure, deſſen Nothwendigkeit wir geſehen haben. Es iſt damit geſetzt, daß die göttliche und menſchliche Natur nicht an ſich verſchieden iſt. Gott in menſchlicher Geſtalt. Die Wahrheit iſt, daß nur Eine Vernunft, Ein Geiſt iſt, daß der Geiſt als endlicher nicht wahrhafte Exiſtenz hat.

Die Weſentlichkeit der Geſtalt des Erſcheinens iſt explicirt. Weil es die Erſcheinung Gottes iſt, ſo iſt dieſe für die Gemeinde weſentlich. Erſcheinen iſt Seyn für Anderes, dieß Andere iſt die Gemeinde.

Die Beglaubigung der Erſcheinung hat zwei Seiten. Die erſte iſt die über den Inhalt der Erſcheinung und dieſer Inhalt iſt, daß Gott nicht ein Abſtraktum, ſondern ein Konkretes iſt. Die Beglaubigung hiervon iſt auf dieſem Standpunkt, inſofern er für das Bewußtſeyn iſt, nur eine innere, das Zeugniß des Geiſtes. Die Philoſophie hat zu expliciren, daß es nicht bloß dieß ſtumme, innere Zeugniß iſt, ſondern auch in dem Element des Denkens. Dieß iſt die eine Seite, die Ebenbildlichkeit der menſchlichen Natur, der Menſch iſt das Ebenbild Gottes. Die zweite Seite iſt die, die wir früher geſehen haben, daß Gott, wie er in ſeiner ewigen Idee betrachtet iſt, den Sohn ſich zu erzeugen, ſich von ſich zu unterſcheiden hat, daß er dieß Unterſcheidende iſt, die Liebe, der Geiſt. Das Leiden der Seele iſt das Zeugniß von dem Geiſt, indem er die

Negativität iſt vom Endlichen und Unendlichen, Subjektivität und Objektivität zuſammenſeyend, noch als dieſe widerſtreitenden,. wäre dieſer Streit geſchwunden, ſo wäre kein Schmerz. Der Geiſt iſt die abſolute Kraft, dieſen Schmerz zu ertragen, d. h. beide zu vereinigen und ſo zu ſeyn in dieſer Einigkeit. In dem Schmerz, Genuß des Bedürfniſſes, iſt die Beglaubigung von der Erſcheinung Gottes. Was die andere Beglaubigung anbetrifft, daß an dieſem Menſchen, an dieſem Ort, in dieſer Zeit die Erſcheinung hervorgetreten iſt, ſo iſt dieſe durch die Anſicht der Weltgeſchichte zu erkennen und hier vorauszuſetzen.

Dieſe hiſtoriſche Erſcheinung kann aber ſogleich auf zweierlei Weiſe betrachtet werden. Einmal als Menſch, ſeinem äußerlichen Zuſtand nach, wie er der irreligiöſen Betrachtung als gewöhnlicher Menſch erſcheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiſte und mit dem Geiſte, der zu ſeiner Wahrheit dringt, darum weil er dieſe unendliche Entzweiung, dieſen Schmerz in ſich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und ſoll. Dieß iſt die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Dieſe zwei Seiten ſind hier zu unterſcheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieſes Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenſeits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Chriſtus betrachtet wie Sokrates, ſo betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menſchen, wie die Muhamedaner Chriſtus betrachten als Geſandten Gottes, wie alle großen Menſchen Geſandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne ſind. Wenn man von Chriſtus nicht mehr ſagt, als daß er Lehrer der Menſchheit, Märtyrer der Wahrheit iſt, ſo ſteht man nicht auf dem chriſtlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite iſt dieſe menſchliche Seite, dieſe Erſcheinung als des lebenden Menſchen. Ein unmittelbarer Menſch

iſt in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältniſſen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfniſſe aller andern Menſchen als Menſch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenſchaften, die beſonderen Neigungen derſelben, in die beſonderen Intereſſen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtſchaffenheit und Lehre Statt finden kann, ſondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, ſeine Wirkſamkeit nur iſt, das höhere Bewußtſeyn der Menſchen auszufüllen.

Es wird darin angeſchaut, was für die Gemeinde iſt. Es iſt ſo zugleich in ſinnlicher Weiſe und inſofern Entäußerung des Göttlichen, der Idee, die ſich aufzuheben hat.

Auf dieſe menſchliche Seite gehört noch die Lehre Chriſti. Die Frage iſt, wie kann dieſe Lehre ſeyn, wie iſt ſie beſchaffen? Die erſte Lehre kann nicht beſchaffen ſeyn, wie nachher die Lehre in der Kirche iſt — ſie muß Eigenthümlichkeiten haben, die in der Kirche nothwendiger Weiſe zum Theil eine andere Beſtimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Chriſtus Lehre kann als dieſe unmittelbare nicht chriſtliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche ſeyn. Wenn die Gemeinde etablirt iſt, das Reich Gottes ſeine Wirklichkeit, ſein Daſeyn erlangt hat, ſo kann dieſe Lehre nicht mehr dieſelbe Beſtimmung haben, wie zuvor.

Die unmittelbare chriſtliche Lehre erregt Empfindungen durch Vorſtellungen; der Inhalt, den ſie hat und der auf der höchſten Stufe als Explikation der Natur Gottes iſt, iſt gerade, für das ſinnliche Bewußtſeyn und an daſſelbe kommend als Anſchauung, nicht als Lehre, die den Begriff zu ihrer Form hat, wie das ſpäter in der Kirche mit der Wiſſenſchaft nothwendig geworden iſt.

Der Hauptinhalt dieſer Lehre kann nur allgemein, abſtrakt ſeyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorſtellenden Welt gegeben

werden ſoll, iſt das erſte der allgemeine Boden, das zweite das Beſondere, Beſtimmte, Konkrete. Die vorſtellende Welt inſofern ſie denkt, denkt nur abſtrakt, denkt nur das Allgemeine; es iſt nur dem begreifenden Geiſte vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Beſondere zu erkennen, dieß Beſondere durch ſich ſelbſt aus dem Begriff hervorgehen zu laſſen; für die vorſtellende Welt iſt es außereinander, und dieſes der Boden des allgemeinen Gedankens. Dieſer allgemeine Boden kann alſo durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtſeyn der Menſchen, eine neue Religion zu thun iſt, ſo iſt es das Bewußtſeyn der abſoluten Verſöhnung; damit iſt bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzuſtand: denn das äußerliche Daſeyn, die Exiſtenz, hat zu ihrem Subſtantiellen die Religion.

Dieß iſt die negative, polemiſche Seite gegen das Beſtehen in dieſer Aeußerlichkeit in dem Bewußtſeyn und Glauben der Menſchen. Die neue Religion ſpricht ſich aus als ein neues Bewußtſeyn — Bewußtſeyn der Verſöhnung des Menſchen mit Gott; dieſe Verſöhnung als Zuſtand ausgeſprochen iſt das Reich Gottes, eine Wirklichkeit, in der Gott herrſcht; die Geiſter, Herzen, ſie ſind verſöhnt mit ihm, ſo iſt es Gott, der zur Herrſchaft gekommen iſt. Dieß iſt inſofern der allgemeine Boden.

Dieſes Reich Gottes, die neue Religion hat alſo an ſich die Beſtimmung der Negation gegen das Vorhandene, das iſt die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Beſtehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umſtößt. Alle irdiſchen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden ſo ausgeſprochen. Das Vorhergehende verändert ſich, das vorige Verhältniß, der Zuſtand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es iſt darum zu thun, den Menſchen, dem das Bewußtſeyn der Verſöhnung werden ſoll, daraus herauszuzie-

hen, zu verlangen dieſe Abſtraktion von der vorhandenen Wirklichkeit.

Dieſe neue Religion iſt ſelbſt noch koncentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, ſondern in dieſer Energie, welche das einige Intereſſe des Menſchen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, ſich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinſtimmung iſt mit dem Weltzuſtand, noch nicht im Zuſammenhang mit dem Weltbewußtſeyn.

Das erſte Auftreten enthält die polemiſche Seite, die Forderung, ſich von den endlichen Dingen zu entfernen: es iſt gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für ſich feſtgehalten zu ſeyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was ſonſt ſittlich, recht iſt, alle anderen Bande auf die Seite zu ſetzen ſind.

„Wer iſt meine Mutter und mein Bruder? ꝛc.“ „Laß die Todten ihre Todten begraben ꝛc.“ „Wer ſeine Hand legt an den Pflug und ſieht zurück, iſt nicht geſchickt zum Reich Gottes. Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen ꝛc.“

Wir ſehen hierin das Polemiſche ausgeſprochen gegen die ſittlichen Verhältniſſe. „Sorge nicht für den andern Tag, gieb deine Güter den Armen.“

Alle dieſe Verhältniſſe, die ſich auf Eigenthum beziehen, verſchwinden; indeſſen heben ſie ſich wieder in ſich ſelbſt auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, ſo ſind keine Armen. Das Alles ſind Lehren, Beſtimmungen, die dem erſten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Intereſſe ausmacht, was der Menſch noch zu verlieren ſich in Gefahr glauben muß. Die eine Seite iſt dieſe Entſagung; dieſes Aufgeben, dieſe Zurückſetzung alles weſentlichen Intereſſes und der ſittlichen Bande iſt im koncentrirten Erſcheinen der Wahrheit eine weſentliche Beſtimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit ſichere Exiſtenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert.

Es iſt die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieſes,

als das Reich der Liebe zu Gott hat ſich der Menſch zu verſetzen, ſo, daß er ſich unmittelbar in dieſe Wahrheit werfe. Dieſes iſt mit der reinſten, ungeheuerſten Parrheſie ausgeſprochen, z. B. der Anfang der ſogenannten Bergpredigt: Selig ſind, die reines Herzens ſind: denn ſo werden ſie Gott ſchauen. Solche Worte ſind vom Größeſten, was je ausgeſprochen iſt. Es iſt unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutheriſche Bibelüberſetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben iſt, worin ſich das Gemüth, der Geiſt auf die höchſte, unendliche Weiſe zurechtfinden kann; in katholiſchen Ländern iſt darin ein großer Mangel. Dort iſt die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtſchaft des Geiſtes.

Für dieſe Erhebung und damit dieſe im Menſchen hervorkomme, iſt von keiner Vermittelung geſprochen, ſondern dieß unmittelbare Seyn, dieß unmittelbare ſich Verſetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes iſt damit ausgeſprochen. Die intellektuelle, geiſtige Welt, das Reich Gottes iſt es, der der Menſch angehören ſoll.

In der Sprache der Begeiſterung, in ſolchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben, die ſie herausziehn aus dem leiblichen Intereſſe, iſt dieß vorgetragen. „Trachtet am Erſten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit!“

Was das Beſondere betrifft, ſo wären dieß nähere Lehren, worunter die Lehre der Liebe einen Hauptmittelpunkt ausmacht. „Liebe Gott über Alles und den Nächſten als dich ſelbſt.“ Doch dieſe Gebote ſind ſchon im alten Teſtament; was als moraliſche Gebote angeſehen werden kann, iſt theils auch in andern, theils in der jüdiſchen Religion. In dieſe Lehren tritt nun auch dieß Moment, dieſe Beſtimmtheit: indem dieß ſo unmittelbar ausgeſprochen iſt: „Trachtet nach dem Reiche Gottes,“ werft euch in die Wahrheit, dieß ſo unmittelbar gefordert iſt, ſo tritt dieß gleichſam als ſubjektiv ausgeſprochen hervor, und inſofern kommt die Perſon in Betracht.

Nach dieſer Beziehung ſpricht Chriſtus nicht als Lehrer nur, der aus ſeiner ſubjektiven Einſicht vorträgt, der das Bewußtſeyn hat ſeines Producirens, ſeiner Thätigkeit, ſondern als Prophet: er iſt es, der, wie dieſe Forderung unmittelbar iſt, unmittelbar aus Gott dieſes ſpricht und aus welchem Gott dieſes ſpricht.

Dieſes Leben des Geiſtes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es iſt, ſpricht ſich ſo prophetiſch aus, daß Gott es iſt, der dieß ſagt. Es iſt um die abſolute, göttliche, an und für ſich ſeyende Wahrheit zu thun; dieſes Ausſprechen und Wollen der an und für ſich ſeyenden Wahrheit und die Bethätigung dieſes Ausſprechens wird als Thun Gottes ausgeſprochen, es iſt das Bewußtſeyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, ſeiner Uebereinſtimmung damit.

Bei der Form dieſes Ausſprechens iſt aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß ſagt, zugleich der Menſch weſentlich iſt, der Menſchenſohn es iſt, der es ausſpricht, in dem dieſes Ausſprechen, dieſe Bethätigung des an und für ſich Seyenden, dieß Wirken Gottes weſentlich iſt als in einem Menſchen, nicht als etwas Uebermenſchliches, als Etwas, das in Geſtalt einer äußern Offenbarung kommt; daß dieſe göttliche Gegenwart weſentlich identiſch iſt mit dem Menſchlichen.

Chriſtus nennt ſich Gottesſohn und Menſchenſohn: dieſes iſt eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen ſich gegenſeitig als Sohn eines gewiſſen Stammes; Chriſtus gehört dem menſchlichen Geſchlecht an; dieſes iſt ſein Stamm. Chriſtus iſt auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieſes Ausdrucks kann man auch wegexegeſiren, ſagen: alle Menſchenkinder ſeyen Kinder Gottes oder ſollen ſich ſelbſt zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Seiner Lehre iſt dann auch das Schickſal, das dieſes Individuum gehabt, hinzuzufügen. Daß es Märtyrer der Wahrheit geworden, iſt in nahem Zuſammenhang mit ſolchem Auftreten. Indem

die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weiſe und Beſtimmtheit der Religion gegründet iſt, durchaus in geradem Widerſpruch iſt, ſo iſt das Schickſal, menſchlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu ſeyn, im Zuſammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß ſind die Hauptmomente der Lehre Chriſti. Dieſer Lehrer hat Freunde um ſich verſammelt. Chriſtus, inſofern ſeine Lehren revolutionär waren, iſt angeklagt und hingerichtet worden; er hat ſo die Wahrheit der Lehre mit dem Tode verſiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieſer Geſchichte mit: ſie iſt ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtſeyn gebracht, ſein δαιμόνιον iſt nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Menſch müſſe nicht bei der gewöhnlichen Autorität ſtehen bleiben, ſondern ſich ſelbſt die Ueberzeugung davon verſchaffen und nach ſeiner Ueberzeugung handeln. Dieß ſind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schickſale. Die Innerlichkeit des Sokrates iſt dem religiöſen Glauben ſeines Volkes zuwider geweſen, ſo wie der Staatsverfaſſung deſſelben, und er iſt darum hingerichtet worden, auch er iſt für die Wahrheit geſtorben.

Chriſtus lebte nur in einem andern Volke und ſeine Lehre hat inſofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß iſt die äußerliche Geſchichte Chriſti, die auch für den Unglauben iſt, wie die Geſchichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Chriſti beginnt aber die Umkehrung des Bewußtſeyns. Der Tod Chriſti iſt der Mittelpunkt, um den es ſich dreht, in ſeiner Auffaſſung liegt der Unterſchied äußerlicher Auffaſſung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiſte, aus dem Geiſte der Wahrheit, aus dem heiligen Geiſte. Nach jener Vergleichung iſt Chriſtus Menſch wie So-

krates, ein Lehrer, der in ſeinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menſchen zum Bewußtſeyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt ſey, was die Grundlage für das Bewußtſeyn des Menſchen ausmachen müſſe. Die höhere Betrachtung iſt aber die, daß in Chriſtus die göttliche Natur geoffenbart worden ſey. Dieſes Bewußtſeyn reflektirt ſich auf die angeführten Ausſprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. ſ. w. — Ausſprüche, die zunächſt für ſich eine gewiſſe Allgemeinheit haben, und welche die Exegeſe in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Chriſti in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube iſt weſentlich das Bewußtſeyn der abſoluten Wahrheit, deſſen, was Gott an und für ſich iſt: was aber Gott an und für ſich iſt, das haben wir geſehen, er iſt dieſer Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine ſich ſich ſelbſt gegenüberſtellt, und darin identiſch mit ſich iſt. Gott iſt in dieſem Elemente der Ewigkeit das Sichzuſammenſchließen mit ſich, dieſer Schluß ſeiner mit ſich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtſeyn, daß in Chriſto dieſe an und für ſich ſeyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeſchaut werde und daß durch ihn erſt dieſe Wahrheit geoffenbart worden ſey.

Dieſe Betrachtung iſt erſt das Religiöſe als ſolches, wo das Göttliche ſelbſt weſentliches Moment iſt. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden ſind, iſt dieſe Ahnung, Vorſtellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde,“ einer neuen Welt vorhanden, dieſe Hoffnung, dieſe Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchſchnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen ſich eingeſenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Chriſti hat das menſchliche Verhältniß Chriſti aufgehoben und an dieſem Tode eben iſt es, daß ſich der Uebergang macht in das Religiöſe; da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffaſſung dieſes Todes. Einer

Seits iſt es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltſamkeit bewirkt; aber es iſt ſchon feſt in den Herzen, Gemüthern, daß es ſich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjekts in ſich und aus ſich, ſondern das Intereſſe iſt ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches Gottes, eine Befriedigung nicht in einer Moralität, noch auch Sittlichkeit, in dem Gewiſſen, ſondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres iſt, Verhältniß zu Gott ſelbſt.

Alle anderen Weiſen der Befriedigung enthalten, daß ſie nach irgend einer Beſtimmung untergeordneter Art ſind, ſo, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbeſtimmung in dieſem Reich Gottes iſt die Gegenwart Gottes, ſo, daß den Mitgliedern dieſes Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menſchen, ſondern das Bewußtſeyn, daß Gott die Liebe iſt.

Darin iſt eben geſagt, daß Gott präſent iſt, daß dieß als eigenes Gefühl, Selbſtgefühl ſeyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes iſt dieſe Beſtimmung. Zu dieſer gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl iſt einer Seits, muß das Subjekt ſich andrer Seits auch davon unterſcheiden, muß es auch von ſich unterſcheiden dieſe Gegenwart Gottes, aber ſo, daß dieſe Gegenwart Gottes gewiß iſt und dieſe Gewißheit kann hier nur vorhanden ſeyn in der Weiſe ſinnlicher Erſcheinung.

Wir haben den Gott als Gott freier Menſchen, aber zunächſt noch im ſubjektiven, beſchränkten Volksgeiſt und in zufälliger Phantaſiegeſtaltung geſehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeiſter. Dieſer Schmerz war die Geburtsſtätte eines neuen Geiſtes, der Trieb Gott als geiſtigen zu wiſſen, in allgemeiner Form mit abgeſtreifter Endlichkeit. Dieſes Bedürfniß iſt durch den Fortgang der Geſchichte, durch die Heraufbildung des Weltgeiſtes erzeugt worden. Dieſer

unmittelbare Trieb, dieſe Sehnſucht, die etwas Beſtimmtes will und verlangt, gleichſam der Inſtinkt des Geiſtes, der darauf hingetrieben wird — dieß iſt das Zeugniß des Geiſtes und die ſubjektive Seite des Glaubens. Dieſes Bedürfniß und dieſe Sehnſucht hat eine ſolche Erſcheinung, die Manifeſtation Gottes als des unendlichen Geiſtes, in der Geſtalt eines wirklichen Menſchen, gefordert. Der Glaube, der auf dem Zeugniß des Geiſtes beruht, explicirt ſich dann das Leben Chriſti. Die Lehre, die Worte deſſelben werden nur von dem Glauben wahrhaft aufgefaßt und verſtanden. Die Geſchichte Chriſti iſt auch von ſolchen erzählt, über die der Geiſt ſchon ausgegoſſen war. Die Wunder ſind in dieſem Geiſte aufgefaßt und erzählt und der Tod Chriſti iſt von denſelben wahrhaft ſo verſtanden worden, daß in Chriſtus Gott geoffenbaret ſey und die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur. Der Tod iſt dann der Prüfſtein, ſo zu ſagen, an dem ſich der Glaube bewährt, indem hier weſentlich ſein Verſtehen der Erſcheinung Chriſti ſich darthut. Der Tod hat nun dieſen Sinn, daß Chriſtus der Gottmenſch geweſen iſt, der Gott, der zugleich die menſchliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es iſt das Loos der menſchlichen Endlichkeit, zu ſterben; der Tod iſt ſo der höchſte Beweis der Menſchlichkeit, der abſoluten Endlichkeit: und zwar iſt Chriſtus geſtorben den geſteigerten Tod des Miſſethäters; nicht nur den natürlichen Tod, ſondern ſogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menſchlichkeit iſt an ihm bis auf den äußerſten Punkt erſchienen.

Es tritt nun aber noch eine weitere Beſtimmung ein. Gott iſt geſtorben, Gott iſt todt — dieſes iſt der fürchterlichſte Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht iſt, die Negation ſelbſt in Gott iſt; der höchſte Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungsloſigkeit, das Aufgeben alles Höheren iſt damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier ſtehen, ſondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält

ſich in dieſem Proceß und dieſer iſt nur der Tod des Todes. Gott ſteht wieder auf zum Leben: es wendet ſich ſomit zum Gegentheil. — Die Auferſtehung gehört weſentlich dem Glauben an: Chriſtus iſt nach ſeiner Auferſtehung nur ſeinen Freunden erſchienen; dieß iſt nicht äußerliche Geſchichte für den Unglauben, ſondern nur für den Glauben iſt dieſe Erſcheinung. Auf die Auferſtehung folgt die Verklärung Chriſti und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes. — Dieſe Geſchichte iſt die Explikation der göttlichen Natur ſelbſt. Wenn wir in der erſten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, ſo fängt es in dieſer zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anſchauung und für die ſinnliche Vorſtellung an. Der Proceß iſt nun dieſer, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der erſten Sphäre die Verſchloſſenheit Gottes aufhörte, ſeine abſtrakte Allgemeinheit, nach der er das Weſen der Weſen iſt, aufgehoben wurde, ſo wird hier nun die Menſchlichkeit, die Unmittelbarkeit der ſeyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geſchieht durch den Tod; der Tod Chriſti iſt aber der Tod dieſes Todes ſelbſt, die Negation der Negation. Denſelben Verlauf und Proceß der Explikation Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier iſt er aber, inſofern er Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt. Denn es war der Trieb des Anſchauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Chriſti iſt dieſes Moment beſonders hervorzuheben, daß Gott es iſt, der den Tod getödtet hat, indem er aus demſelben hervorgeht; damit iſt die Endlichkeit, Menſchlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes geſetzt als an dem, der ſchlechthin Gott iſt: es zeigt ſich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem angenommen iſt; dieſes Andere nun ſind die Menſchen, die dem göttlichen Proceß gegenüber ſtehen. Es iſt ihre Endlichkeit, die Chriſtus angenommen hat, dieſe Endlichkeit, die in ihrer äußerſten Spitze das Böſe iſt; dieſe Menſchlichkeit, die ſelbſt Moment im göttlichen Leben iſt, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges

beſtimmt: dieſe Endlichkeit aber in ihrem Fürſichſeyn gegen Gott iſt das Böſe, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch ſeinen Tod zu tödten. Der ſchmachvolle Tod iſt darin zugleich die unendliche Liebe.

Es iſt die unendliche Liebe, daß Gott ſich mit dem ihm Fremden identiſch geſetzt hat, um es zu tödten. Dieß iſt die Bedeutung des Todes Chriſti. Chriſtus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott verſöhnt, heißt es.

Dieſes Leiden und Sterben iſt gegen die Lehre von der moraliſchen Imputation, wonach jedes Individuum nur für ſich zu ſtehen hat, Jeder der Thäter ſeiner Thaten iſt. Das Schickſal Chriſti ſcheint dieſer Imputation zu widerſprechen; aber dieſe hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit, nicht auf dem Felde des freien Geiſtes. In dem Felde der Endlichkeit iſt die Beſtimmung, daß Jeder bleibt, was er iſt; hat er Böſes gethan, ſo iſt er böſe: das Böſe iſt in ihm als ſeine Qualität. Aber ſchon in der Moral, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geiſt als frei gewußt, als affirmativ in ſich ſelbſt, ſo daß dieſe Schranke an ihm, die bis zum Böſen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geiſtes ein Nichtiges iſt: der Geiſt kann das Geſchehene ungeſchehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geiſt ſtreift ſie ab. Die Imputation reicht alſo nicht an dieſe Sphäre hinan. — In dem Tode Chriſti iſt für das wahrhafte Bewußtſeyn des Geiſtes die Endlichkeit des Menſchen getödtet worden. Dieſer Tod des Natürlichen hat auf dieſe Weiſe allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böſe überhaupt iſt vernichtet. Die Welt iſt ſo verſöhnt worden, der Welt iſt durch dieſen Tod ihr Böſes an ſich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verſtehen des Todes tritt auf dieſe Weiſe die Beziehung des Subjekts als ſolchen ein. Das Betrachten hört hier auf; das Subjekt ſelbſt wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt ſeine eigene Entfremdung,

welche Chriſtus auf ſich genommen, indem er die Menſchlichkeit angezogen, aber durch ſeinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt ſich auch auf dieſe Weiſe verhält, ſo iſt das die religiöſe Seite, und hierin fängt die Entſtehung der Gemeinde an: es iſt dieſer Inhalt daſſelbe, was die Ausgießung des heiligen Geiſtes genannt worden. Es iſt der Geiſt, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menſchen verwandelt ſich in ein Verhältniß, das vom Geiſt aus verändert, umgewandelt wird, ſo, daß die Natur Gottes ſich darin aufſchließt, daß dieſe Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weiſe der Erſcheinung erhält.

Darin erhält denn dieſer, der zunächſt als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere Stellung. Es iſt bisher nur der Anfang, der durch den Geiſt nun zum Reſultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Chriſti iſt einer Seits der Tod eines Menſchen, eines Freundes, der durch Gewalt geſtorben ꝛc., aber dieſer Tod iſt es, der, geiſtig aufgefaßt, ſelbſt zum Heile, zum Mittelpunkt der Verſöhnung wird.

Die Anſchauung der Natur des Geiſtes, auf ſinnliche Weiſe die Befriedigung des Bedürfniſſes des Geiſtes vor ſich zu haben, iſt es dann, was nach dem Tode Chriſti erſt ſeinen Freunden aufgeſchloſſen worden. Alſo dieſe Ueberzeugung, die ſie aus ſeinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, ſondern erſt der Geiſt.

Vor ſeinem Tode war ein ſinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufſchluß hat ihnen der Geiſt gegeben, von dem Chriſtus ſagt, daß er ſie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erſt die Wahrheit ſeyn, in die euch der Geiſt leiten wird.“

Damit beſtimmt ſich dieſer Tod nach dieſer Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung iſt, die aber nur Wiederherſtellung der urſprünglichen Herrlichkeit

iſt. Der Tod, das Negative iſt das Vermittelnde, daß die urſprüngliche Hoheit als erreicht geſetzt iſt. Es geht damit die Geſchichte der Auferſtehung und Erhebung Chriſti zur Rechten Gottes an, wo die Geſchichte geiſtige Auffaſſung gewinnt.

Es iſt damit denn geſchehen, daß die kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott iſt als Menſch erſchienen; — dieſe Menſchlichkeit in Gott, und die abſtrakteſte Weiſe derſelben, die höchſte Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit iſt eben der natürliche Tod.

„Gott ſelbſt iſt todt," heißt es in einem lutheriſchen Liede; dieß Bewußtſeyn drückt dieß aus, daß das Menſchliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment ſelbſt iſt, in Gott ſelbſt iſt; daß das Andersſeyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott iſt, als Andersſeyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es iſt gewußt das Andersſeyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur ſelbſt. Die höchſte Idee des Geiſtes iſt darin enthalten.

Dieſes äußerliche Negative ſchlägt auf dieſe Weiſe in das Innere um. Der Tod hat einer Seits dieſen Sinn, dieſe Bedeutung, daß damit das Menſchliche abgeſtreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod iſt ſelbſt zugleich auch das Negative, dieſe höchſte Spitze deſſen, dem der Menſch als natürliches Daſeyn und eben damit Gott ſelbſt ausgeſetzt iſt.

In dieſer ganzen Geſchichte iſt den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen, und das iſt die Wahrheit, zu der ſie gelangt ſind: daß die Idee Gottes für ſie Gewißheit hat, daß der Menſch unmittelbarer, präſenter Gott iſt und zwar ſo, daß in dieſer Geſchichte, wie ſie der Geiſt auffaßt, ſelbſt die Darſtellung des Proceſſes iſt deſſen, was der Menſch, der Geiſt iſt. An ſich Gott und todt — dieſe Vermittelung, wodurch das Menſchliche abgeſtreift wird, anderer Seits das Anſichſeyende zu ſich zurückkommt und ſo erſt Geiſt iſt.

Das Bewußtſeyn der Gemeinde, das ſo den Uebergang macht vom bloßen Menſchen zu einem Gottmenſchen, zur Anſchauung, zum Bewußtſeyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur, iſt es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet iſt.

Die Explikation der Verſöhnung iſt, daß Gott verſöhnt iſt mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott ſich gezeigt hat als mit der Welt verſöhnt zu ſeyn, daß das Menſchliche eben ihm nicht ein Fremdes iſt, ſondern daß dieſes Andersſeyn, ſich Unterſcheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm ſelbſt iſt, aber allerdings ein verſchwindendes; aber er hat in dieſem Moment ſich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß iſt für die Gemeinde die Geſchichte der Erſcheinung Gottes, dieſe Geſchichte iſt göttliche Geſchichte, wodurch ſie zum Bewußtſeyn der Wahrheit gekommen iſt. Daraus bildete ſich das Bewußtſeyn, das Wiſſen, daß Gott der Dreieinige iſt.

Die Verſöhnung, an die geglaubt wird in Chriſto, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er iſt, aber auch als das Andere, als das ſich Unterſcheidende, Andere ſo, daß dieſes Andere Gott ſelbſt iſt, an ſich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieſes Unterſchieds, Andersſeyns, dieſe Rückkehr, dieſe Liebe, der Geiſt iſt.

In dieſem Bewußtſeyn iſt, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Untergeordnetem, ſondern Verhältniß zu Gott ſelbſt iſt. Das ſind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menſchen zum Bewußtſeyn gekommen iſt die ewige Geſchichte, die ewige Bewegung, die Gott ſelbſt iſt.

Andere Formen, z. B. vom Opfertod, reduciren ſich von ſelbſt auf das, was geſagt worden. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersſeyn aufheben. Es heißt: Chriſtus iſt für Alle geſtorben, das iſt nicht etwas Einzelnes, ſondern die göttliche,

ewige Geſchichte. Es heißt ebenſo: in ihm ſind Alle geſtorben. In der Natur Gottes iſt dieß ſelbſt ein Moment; es iſt in Gott ſelbſt vorgegangen. Gott kann nicht befriedigt werden durch etwas Anderes; nur durch ſich ſelbſt. Dieſer Tod iſt die Liebe ſelbſt, als Moment Gottes geſetzt und dieſer Tod iſt das Verſöhnende. Es wird darin die abſolute Liebe angeſchaut. Es iſt die Identität des Göttlichen und Menſchlichen, daß Gott in ihm, im Endlichen bei ſich ſelbſt iſt und dieß Endliche im Tode ſelbſt Beſtimmung Gottes iſt.

Gott hat durch den Tod die Welt verſöhnt und verſöhnt ewig ſich mit ſich ſelbſt. Dieß Zurückkommen iſt ſeine Rückkehr zu ſich ſelbſt und dadurch iſt er Geiſt und dieß Dritte iſt daher, daß Chriſtus auferſtanden iſt. Die Negation iſt damit überwunden, und die Negation der Negation iſt ſo Moment der göttlichen Natur.

Der Sohn iſt erhoben zur Rechten Gottes. In dieſer Geſchichte iſt für die Gemeinde die Natur Gottes, der Geiſt durchgeführt, ausgelegt, explicirt. Dieß iſt die Hauptſache; die Bedeutung der Geſchichte iſt, daß es die Geſchichte Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt die abſolute Bewegung in ſich ſelbſt, die der Geiſt iſt und dieſe Bewegung iſt hier an dem Individuo vorgeſtellt. Viele Vorſtellungen knüpfen ſich hieran, beſonders falſche, die hineingebracht ſind, z. B. daß Gott ein Tyrann ſey, der Opfer verlange; dieß iſt unwahr, ſondern es iſt die Natur Gottes, der die Liebe, der Geiſt iſt, und dann iſt die Negation weſentliches Moment.

Was nun die Beglaubigung des Individuums anbetrifft, ſo iſt dieſe weſentlich das Zeugniß des Geiſtes, der innewohnenden Idee, des Geiſtes, an ſich ſelbſt. Dieſer wird hier zur Anſchauung gebracht, es iſt ein unmittelbares Zeugniß des Geiſtes dem Geiſte gegeben, dieß erkennt in ſeiner wahrhaften Nothwendigkeit nur der begreifende Geiſt. Die äußeren Be-

glaubigungen ſind von untergeordneter Art und gehören nicht hierher.

Darüber, daß es weſentliche Beſtimmung der Natur Gottes ſelbſt iſt, fällt die ſinnliche Beglaubigung weg. Dazu gehören die Wunder, wie ſie an das empiriſch äußere Bewußtſeyn des Glaubens kommen. Dieß iſt ein anderes Feld, ein anderer Boden, aber man ſtellt ſich vor, das Individuum habe ſich beglaubigen müſſen durch die glänzende Erſcheinung der Wunder, durch die abſolute Macht über die Natur: denn der Menſch ſtellt ſich Gott gewöhnlich als Macht der Natur vor. Davon iſt ſchon geſprochen. Chriſtus ſagt: Ihr wollt Zeichen und Wunder ſehen. Es kommt nicht auf Zeichen und Wunder an, er verwarf ſie. Ohnehin iſt es ſeiner Natur nach eine äußere Weiſe, eine geiſtloſe Weiſe der Beglaubigung. Mit Recht wird gewußt, daß Gott und ſeine Macht in der Natur vorhanden iſt in ewigen Geſetzen und nach denſelben, das wahrhafte Wunder iſt der Geiſt ſelbſt. Schon das Thier iſt ein Wunder gegen die vegetabiliſche Natur und noch mehr der Geiſt gegen das Leben, gegen die bloß empfindende Natur. Aber eine andere Weiſe der Beglaubigung iſt die wahrhafte durch die Macht über die Geiſter. Es muß geſagt werden, daß dieß die wahrhafte ſey. Aber dieſe Macht über die Geiſter iſt nicht die äußere, wie die der Kirche gegen die Ketzer, ſondern eine Macht nach geiſtiger Weiſe, ſo, daß dem Geiſte ſeine ganze Freiheit gelaſſen wird. Der Beweis, der der Begriff iſt, bedarf keiner Beglaubigung.

Das iſt dieſe Darſtellung der zweiten Idee als Idee in der Erſcheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menſchen geworden, d. h. erſchienen iſt. Daß ſie Gewißheit für den Menſchen werde, iſt nothwendig ſinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geiſtige Bewußtſeyn und ebenſo in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt iſt, aber ſo, daß man darin ſieht die Bewegung, Geſchichte Gottes, das Leben, das Gott ſelbſt iſt.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geiſtes.

Das Erſte war der Begriff dieſes Standpunkts für das Bewußtſeyn; das Zweite war das, was dieſem Standpunkt gegeben iſt, was für die Gemeinde vorhanden iſt; das Dritte iſt der Uebergang in die Gemeinde ſelbſt.

Dieſe dritte Sphäre iſt die Idee in ihrer Beſtimmung der Einzelnheit, aber zunächſt nur die Darſtellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie ſie an und für ſich iſt. Einer iſt ſo Alle; Einmal iſt Allemal, an ſich, dem Begriff nach, eine einfache Beſtimmtheit. Aber die Einzelnheit iſt als Fürſichſeyn dieß Entlaſſen der unterſchiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbſtſtändigkeit, iſt ausſchließend; die Einzelnheit iſt eben dieß, empiriſche Einzelnheit zugleich zu ſeyn.

Die Einzelnheit, ausſchließend, iſt für Andere Unmittelbarkeit und iſt die Rückkehr aus dem Anderen in ſich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie zunächſt zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und dieſe zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt.

Die Erſcheinung Gottes im Fleiſch iſt in einer beſtimmten Zeit und iſt in dieſem Einzelnen; weil ſie Erſcheinung iſt, geht ſie für ſich vorbei, wird zur vergangenen Geſchichte, dieſe ſinnliche Weiſe muß verſchwinden und muß in den Raum der Vorſtellung hinaufſteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die ſinnliche Form in ein geiſtiges Element übergeht. Die Weiſe dieſer Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß iſt die Negation, wie ſie am ſinnlichen Dieſen als ſolcher geſetzt iſt und erſcheint. Nur am Einzelnen iſt dieſe Anſchauung gegeben, ſie iſt kein

Erbſtück und keiner Erneuerung fähig, ſie kann nicht ſo ſeyn, denn die ſinnliche Erſcheinung, als dieſe, iſt ihrer Natur nach momentan, ſoll vergeiſtigt werden, iſt daher weſentlich eine geweſene und wird in den Boden der Vorſtellung erhoben.

Die ſinnliche Gegenwart kann für den Geiſt, der ihrer bedürftig iſt, hervorgebracht werden in Bildern, Reliquien u. ſ. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an ſolchen Vermittelungen. Aber der geiſtigen Gemeinde iſt die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächſt integrirt dann die ſinnliche Vorſtellung die Vergangenheit, ſie iſt ein einſeitiges Moment für die Vorſtellung, die Gegenwart hat zu Momenten in ſich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die ſinnliche Vorſtellung die Wiederkunft, die weſentlich abſolute Rückkehr iſt, dann aber die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es iſt ein Tröſter, der erſt kommen kann, wenn die ſinnliche Geſchichte als unmittelbar vorbei iſt.

Dieß iſt alſo der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es iſt der dritte Punkt, es iſt der Geiſt. Es iſt der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erſcheinung in das Innere. Um was es zu thun iſt, das iſt die Gewißheit des Subjekts von der unendlichen, unſinnlichen Weſenhaftigkeit des Subjekts in ſich ſelbſt, ſich unendlich wiſſend, ſich ewig, unſterblich wiſſend.

Wir haben ſo noch a. die Entſtehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daſeyn und Beſtehen, dieß iſt die Realiſation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wiſſen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philoſophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde ſind die Subjekte, die einzelnen, empiriſchen Subjekte, die im Geiſte Gottes ſind, von denen aber zugleich unterſchieden iſt, denen gegenüberſteht dieſer Inhalt, dieſe Geſchichte, die Wahrheit. Der Glaube an dieſe Geſchichte, an die Verſöhnung iſt einer Seits ein unmittelbares Wiſſen, ein

Glauben; das Andere iſt, daß die Natur des Geiſtes an ihr ſelbſt iſt dieſer Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erſcheinung betrachtet worden, daß das Subjekt ſelbſt nur Geiſt, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm ſelbſt dieſen Proceß durchläuft.

Das Subjekt, das menſchliche Subjekt, der Menſch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geiſt für den Menſchen zur Gewißheit der Verſöhnung wird, iſt beſtimmt worden als Einzelner, Ausſchließendes, von Anderen Verſchiedenes. So iſt die Darſtellung der göttlichen Geſchichte für die anderen Subjekte eine für ſie objektive. Sie haben nun auch noch an ihnen ſelbſt dieſe Geſchichte, dieſen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerſt dieſes, daß ſie vorausſetzen: die Verſöhnung iſt möglich, oder näher, dieſe Verſöhnung iſt an und für ſich geſchehen und gewiß.

An und für ſich iſt dieß die allgemeine Idee Gottes; daß ſie aber gewiß iſt für den Menſchen, nicht durch ſpekulatives Denken dieſe Wahrheit für ihn iſt, ſondern gewiß, das iſt die andere Vorausſetzung, dieſe: es iſt gewiß, daß die Verſöhnung vollbracht iſt, d. h. es muß vorgeſtellt ſeyn als etwas Geſchichtliches, als eines, das vollbracht iſt auf der Erde, in der Erſcheinung. Denn eine andere Weiſe iſt nicht deſſen, was Gewißheit genannt wird. Das iſt dieſe Vorausſetzung, an die wir zunächſt glauben.

1. Die Entſtehung der Gemeinde iſt, was als Ausgießen des heiligen Geiſtes vorkommt. Die Entſtehung des Glaubens iſt zunächſt ein Menſch, eine menſchliche, ſinnliche Erſcheinung, und dann die geiſtige Auffaſſung, Bewußtſeyn des Geiſtigen: es iſt geiſtiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geiſtiger Beſtimmung. Die Beglaubigung iſt geiſtig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, ſinnliche Weiſe voll-

bracht werden; gegen die ſinnlichen Fakta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Die Verwandlung des Unmittelbaren in den geiſtigen Gehalt iſt ein Uebergang, welchen wir ſahen in Form der Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Eine ſinnliche Welt iſt, aber die Wahrheit iſt nicht das Sinnliche, die unmittelbare Welt, die Endlichkeit, ſondern das Unendliche. Dieſe Konverſion, die ſchon anfängt bei der Auferſtehung, Himmelfahrt, iſt das, was wir die Entſtehung der Gemeinde nannten.

Was die empiriſche Weiſe betrifft, ſo thut die Kirche inſofern Recht daran, wenn ſie ſolche Unterſuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erſcheinungen Chriſti nach ſeinem Tode: denn ſolche Unterſuchungen gehen von dem Geſichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche der Erſcheinung ankäme, auf dieß Hiſtoriſche, als ob in ſolchen Erzählungen von einem als hiſtoriſch Vorgeſtellten, nach geſchichtlicher Weiſe, die Beglaubigung des Geiſtes und ſeiner Wahrheit liege. Dieſe ſteht aber für ſich feſt, obgleich ſie jenen Anfangspunkt hat.

Dieſer Uebergang iſt die Ausgießung des Geiſtes, die nur eintreten konnte, nachdem Chriſtus dem Fleiſch entrückt war, die ſinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geiſt hervor. Es iſt etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geiſt producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der chriſtlichen Religion theilt ſich unmittelbar in zwei Fragen: 1. iſt es überhaupt wahr, daß Gott nicht iſt ohne den Sohn und ihn in die Welt geſendet hat, und 2. iſt dieſer, Jeſus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Chriſt geweſen.

Dieſe beiden Fragen werden gewöhnlich ſo vermiſcht, daß wenn dieſer nicht Gottes geſendeter Sohn geweſen und von ihm es ſich nicht erweiſen laſſen, ſo wäre überhaupt nichts an der Sendung;- wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn

ja er ſeyn ſoll, wenn eine Verheißung da iſt, d. h. wenn es an und für ſich, im Begriff, in der Idee nothwendig iſt, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, ſo iſt überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müſſen weſentlich zuerſt fragen, iſt ſolches Erſcheinen an und für ſich wahr? Es iſt dieß, weil Gott als Geiſt der Dreieinige iſt. Er iſt dieß Manifeſtiren, ſich Objektiviren und identiſch mit ſich in dieſer Objektivirung zu ſeyn, die ewige Liebe. Dieſe Objektivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und dieſe Rückkehr in ſich im Aufheben dieſer Härte des Gegenſatzes — Liebe im unmittelbaren Schmerz, der ebenſo in ihr geheilt iſt.

Was das bloß Geſchichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, ſo kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber iſt das Auffaſſen mit dem Gedanken, mit dem Geiſte, — jenes Profane iſt nicht die Beglaubigung des Geiſtes. Dieſes iſt vielmehr die Entſtehung der Gemeinde, die Gemeinde ſelbſt, der exiſtirende Geiſt, der Geiſt in ſeiner Exiſtenz, Gott als Gemeinde exiſtirend.

Das Erſte war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für ſich, das zum Urtheil, Andersſeyn noch nicht Aufgeſchloſſene, der Vater. Das Zweite iſt das Beſondere, die Idee in der Erſcheinung, der Sohn. Inſofern das Erſte konkret iſt, iſt allerdings das Andersſeyn ſchon darin enthalten: die Idee iſt ewiges Leben, ewige Hervorbringung. Das Zweite war die Idee in der Aeußerlichkeit, ſo, daß die äußerliche Erſcheinung umgekehrt wird zum Erſten, gewußt wird als göttliche Idee, — die Identität des Göttlichen und Menſchlichen. Das Dritte iſt dieß Bewußtſeyn, Gott als Geiſt, und dieſer Geiſt als exiſtirend iſt die Gemeinde.

Sie fängt damit an, daß die Wahrheit vorhanden iſt, ge-

wußte iſt, und dieſe Wahrheit iſt, was Gott iſt: daß er der Dreieinige iſt, daß er das Leben, dieſer Proceß ſeiner in ſich iſt, dieſes Beſtimmen ſeiner in ſich.

Dieß iſt denn 2. das Wiſſen oder der Glaube, denn Glaube iſt auch Wiſſen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß iſt zu betrachten.

Es iſt alſo, daß der göttliche Inhalt geſetzt wird als ſelbſtbewußtes Wiſſen von ihm im Elemente des Bewußtſeyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit iſt und daß es die Wahrheit des unendlichen Geiſtes überhaupt iſt, d. h. ſein Wiſſen iſt, ſo daß er in dieſem Wiſſen ſeine Freiheit hat, ſelbſt der Proceß iſt, ſeine beſondere Individualität abzuwerfen und ſich in dieſem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt iſt zunächſt unmittelbares Bewußtſeyn und die Wahrheit konnte für daſſelbe erſcheinen auf mannigfach ſinnliche Weiſe, denn die Idee iſt eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee ſeyn, aus allem kann daher für das Bewußtſeyn die Idee hervorgehen, denn es iſt immer die Idee in dieſen unendlich vielen Tropfen, die die Idee wiederſpielen. Die Idee iſt vorgeſtellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht iſt, die letzte Beſtimmung des Baumes, er erſtirbt erſt in der Erde und erſt durch dieſe Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geſchichte, Anſchauung, Darſtellung, Erſcheinung kann von dem Geiſt auch zum Allgemeinen erhoben werden, und ſo wird die Geſchichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es ſind Geſtaltungen, die ihrem eigentlichen Inhalte nach, der ſpecifiſchen Qualität nach nicht angemeſſen ſind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung exiſtirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenſtand, der an ihm ſelbſt als der Begriff exiſtirt, iſt die geiſtige Subjektivität, der Menſch, er iſt an ihm ſelbſt die Bedeutung, ſie fällt nicht außer ihm, er iſt alles deutend, alles wiſſend, er iſt nicht Symbol,

ſein Bewußtſeyn iſt weſentlich die Geſchichte ſelbſt und die Geſchichte des Geiſtigen iſt nicht in einer Exiſtenz, die der Idee unangemeſſen iſt. So iſt alſo an dem Menſchen nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenſtändlich wird. Aber zunächſt iſt die Idee an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhanden, dieſe muß abgeſtreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Weſen muß hervorgehoben werden. Dieß iſt der Glaube der entſtehenden Gemeinde. Sie fängt vom Einzeinen an, der einzelne Menſch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Beſtimmung, daß er der Sohn Gottes ſey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjektivität als ſolchen angehört. Die Form, die endlich iſt, verſchwindet dann vor der Subſtantialität. Es iſt die Verwandelung der Vorſtellung ſinnlicher Erſcheinung in Wiſſen von Gott. Es iſt alſo die Gemeinde ſo anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geiſt hervorgebracht. Die verſchiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung ſind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der ſinnlichen Weiſe anfängt, hat er eine zeitliche Geſchichte vor ſich, was er für wahr hält, iſt äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung iſt die hiſtoriſche, juriſtiſche Weiſe, ein Faktum zu beglaubigen, ſinnliche Gewißheit, die Vorſtellung der Grundlage hat wieder die ſinnliche Gewißheit anderer Perſonen über gewiſſe ſinnliche Fakta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeſchichte Chriſti iſt ſo die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert ſeine Bedeutung, nämlich es iſt nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an dieſe äußere Geſchichte, ſondern daß dieſer Menſch Gottes Sohn war. Da wird der ſinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung iſt, dieß ſoll beglaubigt werden. Der Gegenſtand hat ſich vollkommen verwandelt, aus einem ſinnlich, empiriſch exiſtirenden in einen göttlichen, in

in ein weſentlich höchſtes Moment Gottes ſelbſt. Dieſer Inhalt iſt nichts Sinnliches mehr, wenn alſo die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige ſinnliche Weiſe zu beglaubigen, ſo iſt dieſe Weiſe ſogleich unzureichend, weil der Gegenſtand ganz anderer Natur iſt.

Wenn man den Inhalt ſo beſtimmt, daß die Wunder Chriſti ſelbſt ſinnliche Erſcheinungen ſeyen, die hiſtoriſch beglaubigt werden können, ebenſo ſeine Auferſtehung, Himmelfahrt als ſinnliche Begebenheiten betrachtet, ſo iſt in Rückſicht auf das Sinnliche es ſich nicht handelnd um das Verhältniß der hiſtoriſchen Beglaubigung zu dieſen Erſcheinungen, ſondern es handelt ſich um das Verhältniß der ſinnlichen Beglaubigung und der ſinnlichen Begebenheiten beider zuſammen zu dem Geiſt, zu dem geiſtigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, ſie mag einen Inhalt haben, welchen ſie will, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil ſinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geiſt, das Bewußtſeyn iſt; hier iſt Bewußtſeyn und Gegenſtand getrennt und dieſe zum Grunde liegende Trennung, die mit ſich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuſchung, Mangel an Bildung, ein Faktum richtig aufzufaſſen, ſo daß man Zweifel haben kann. Der ſinnliche Inhalt iſt nicht an ihm ſelbſt gewiß, weil er es nicht durch den Geiſt als ſolcher iſt, weil er einen anderen Boden hat, nicht durch den Begriff geſetzt iſt. Man kann meinen, man müſſe durch Vergleichung aller Zeugniſſe, Umſtände auf den Grund kommen, oder es müſſen Entſcheidungsgründe für das Eine oder für das Andere ſich finden, allein dieſe ganze Weiſe der Beglaubigung und der ſinnliche Inhalt als ſolcher iſt zurückzuführen auf das Bedürfniß des Geiſtes. Was für den Geiſt Wahrheit haben, was er glauben ſoll, muß nicht ſinnliches Glauben ſeyn; was für den Geiſt wahr iſt, iſt ein ſolches, für welches die ſinnliche Erſcheinung heruntergeſetzt wird. Indem der Geiſt vom Sinnlichen anfängt und zu dieſem ſeiner Würdigen kommt,

iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es iſt dieß eine Hauptbeſtimmung.

Es iſt daſſelbe, was in allem Erkennen vorkommt, inſofern es auf ein Allgemeines gerichtet iſt. Die Geſetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weiſe, ſind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Geſetze zurückgeführt, es ſind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht ſo fallen, ſelbſt auf die himmliſchen Körper iſt es ſo kein allgemeines Geſetz. Man iſt ſo allerdings bekannt damit geworden, aber das Intereſſe des Geiſtes iſt, daß ein ſolches Geſetz an und für ſich wahr iſt, d. h. aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt ſie es als an und für ſich wahr. Dagegen tritt dann jenes ſinnliche Erkennen in den Hintergrund, es iſt wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen iſt, aber ſolch ein Geſetz ſteht jetzt für ſich ſelbſt, ſo iſt denn ſeine Beglaubigung eine andere, es iſt der Begriff, und die ſinnliche Exiſtenz iſt nun zu einem Traumbild herabgeſetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem feſten Inhalte iſt.

Daſſelbe Verhältniß findet Statt bei den Beweiſen vom Daſeyn Gottes, die vom Endlichen anfangen, der Mangel darin iſt, daß das Endliche nur auf affirmative Weiſe gefaßt iſt, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen iſt zugleich ſo, daß der Boden des Endlichen verlaſſen wird und es herabgeſetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit beſteht, nicht in dem Geiſt, der ſich ſchlechthin gegenwärtig iſt, der jenen Ausgangspunkt verlaſſen hat und auf einem Boden von ganz anderer Würde ſteht. Die Frömmigkeit kann ſo von allem Veranlaſſung nehmen, ſich zu erbauen, dieß iſt denn ſo der Ausgangspunkt. Man hat bewieſen, daß mehrere Citate Chriſti aus dem alten Teſtamente

unrichtig ſind, ſo daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet iſt im unmittelbaren Verſtand der Worte. Das Wort ſollte auch ſo ein feſtes ſeyn; aber der Geiſt macht daraus, was das Wahrhafte iſt. So iſt die ſinnliche Geſchichte Ausgangspunkt für den Geiſt, für den Glauben, und dieſe zwei Beſtimmungen müſſen unterſchieden werden, und erſt die Rückkehr des Geiſtes in ſich, das geiſtige Bewußtſeyn iſt es, worauf es ankommt.

Es erhellet ſo, daß die Gemeinde an ſich dieſen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, ſo zu ſagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, ſondern durch die Gemeinde. Die empiriſche Weiſe, kirchliche Beſtimmung, Koncilien u. ſ. f. geht uns hierbei nichts an. Was iſt der Inhalt an und für ſich, das iſt die Frage. Der wahrhafte chriſtliche Glaubensinhalt iſt zu rechtfertigen durch die Philoſophie, nicht durch die Geſchichte. Was der Geiſt thut, iſt keine Hiſtorie; es iſt ihm nur um das zu thun, was an und für ſich iſt, nicht Vergangenes, ſondern ſchlechthin Präſentes.

3. Aber es iſt dieß auch erſchienen, hat Beziehung auf das Subjekt, iſt für daſſelbe, und es hat nicht minder weſentliche Beziehung darauf, das Subjekt ſoll Bürger des Reiches Gottes ſeyn.

Dieſes, daß das Subjekt ſelbſt ein Kind Gottes werden ſoll, enthält, daß die Verſöhnung an und für ſich vollbracht iſt in der göttlichen Idee, und ſie dann auch erſchienen iſt, die Wahrheit gewiß iſt dem Menſchen. Eben das Gewißſeyn iſt die Erſcheinung, die Idee, wie ſie in der Weiſe des Erſcheinens an das Bewußtſeyn kommt.

Das Verhältniß des Subjekts zu dieſer Wahrheit iſt, daß das Subjekt eben zu dieſer bewußten Einheit kommt, ſich derſelben würdigt, ſie in ſich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geiſt.

Dieß geſchieht durch Vermittlung in ſich ſelbſt, und dieſe

Vermittlung iſt, daß es dieſen Glauben hat: denn der Glaube iſt die Wahrheit, die Vorausſetzung, daß an und für ſich und gewiß die Verſöhnung vollbracht iſt. Nur vermittelſt dieſes Glaubens, daß die Verſöhnung an und für ſich und gewiß vollbracht iſt, iſt das Subjekt fähig, im Stande, ſich ſelbſt in dieſe Einheit zu ſetzen. Dieſe Vermittlung iſt abſolut nothwendig.

In dieſer Beſeligung vermittelſt dieſes Ergreifens iſt die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde iſt zu dieſer Idee ein Verhältniß von einzelnen, beſonderen Subjekten, aber dieſe Schwierigkeit iſt gehoben in dieſer Wahrheit ſelbſt.

Die Schwierigkeit iſt näher, daß das Subjekt verſchieden iſt vom abſoluten Geiſt. Dieſes iſt gehoben, und daß es gehoben iſt, liegt darin, daß Gott das Herz des Menſchen anſieht, den ſubſtantiellen Willen, die innerſte Alles befaſſende Subjektivität des Menſchen, das innere, wahrhafte, ernſtliche Wollen.

Außer dieſem innern Willen, verſchieden von dieſer innerlichen, ſubſtantiellen Wirklichkeit iſt am Menſchen noch ſeine Aeußerlichkeit, ſeine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er exiſtiren kann auf eine Weiſe, die dieſer innerlichen, ſubſtantiellen Weſentlichkeit, dieſer ſubſtantiellen, weſentlichen Innerlichkeit nicht angemeſſen iſt.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersſeyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie ſie ſich weiter beſtimmt, iſt zu einem Unweſentlichen herabgeſetzt und als ſolches gewußt. Denn in der Idee iſt das Andersſeyn des Sohnes ein vorübergehendes, verſchwindendes, kein wahrhaftes, weſentliches, bleibendes, abſolutes Moment.

Das iſt der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die inſofern der Proceß des Subjekts in und an ihm ſelbſt iſt, welches Subjekt in den Geiſt aufgenommen, geiſtig iſt, ſo, daß der Geiſt Gottes in ihm wohnt. Dieß ſein reines Selbſtbe-

wußtſeyn iſt zugleich Bewußtſeyn der Wahrheit, und dieſes reine Selbſtbewußtſeyn, das die Wahrheit weiß und will, iſt eben der göttliche Geiſt in ihm.

b. Die Realiſirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde iſt, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das iſt nicht mehr das Entſtehen der Gemeinde, ſondern die beſtehende Gemeinde, die ſich auch erhält.

In der beſtehenden Gemeinde iſt die Kirche die Veranſtaltung überhaupt, daß die Subjekte zu der Wahrheit kommen, die Wahrheit ſich aneignen, und dadurch der heilige Geiſt in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen ſeine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen ſey und ſie im Genuſſe, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geiſtes ſeyen, daß ſie als Subjekte die Bethätigenden des Geiſtes ſeyen.

Das Allgemeine der Kirche iſt, daß die Wahrheit hier vorausgeſetzt iſt, nicht, wie im Entſtehen, der heilige Geiſt erſt ausgegoſſen, erſt erzeugt wird, ſondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit iſt. Das iſt ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subjekt.

1. Dieſe Wahrheit, die ſo vorausgeſetzt, vorhanden iſt, iſt die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieſer Lehre kennen wir; es iſt mit Einem Wort die Lehre von der Verſöhnung. Es iſt nicht mehr, daß dieſer Menſch zu der abſoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Dekretiren des Geiſtes, ſondern daß dieſe Bedeutung eine gewußte, anerkannte iſt.

Dieſe abſolute Befähigung des Subjekts iſt es, ſowohl in ihm ſelbſt, als objektiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu ſeyn, zum Bewußtſeyn derſelben zu gelangen. Dieß Bewußtſeyn der Lehre iſt hier vorausgeſetzt, vorhanden.

Es erhellet ſowohl, daß eine Lehre nothwendig iſt, als daß in dem Beſtehen der Gemeinde die Lehre ſchon fertig iſt. Dieſe

Lehre iſt es, welche vorſtellig gemacht wird, und dieß iſt ein Inhalt, in dem an und für ſich vollbracht, aufgezeigt iſt, was am Individuum als ſolchem hervorgebracht werden ſoll.

So als Vorausgeſetztes in ſeinen Elementen, Fertiges iſt es, daß ſie erſt in der Gemeinde ſelbſt ausgebildet wird. Der Geiſt, der ausgegoſſen wird, iſt erſt der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde iſt das Bewußtſeyn dieſes Geiſtes, das Ausſprechen deſſen, was der Geiſt gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Chriſtus für den Geiſt iſt. Die Lehre wird weſentlich ſo in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie iſt zuerſt als Anſchauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geiſtes. Aber die Wahrheit ſoll vorhanden, vorausgeſetzt ſeyn; ſo muß ſie aus der Koncentration, Innerlichkeit des Gefühls entwickelt ſeyn in die Vorſtellung.

Die Glaubenslehre iſt daher weſentlich erſt in der Kirche gemacht worden, und es iſt dann das Denken, das gebildete Bewußtſeyn, das auch darin ſeine Rechte behauptet, und was es ſonſt gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philoſophie — für dieſe Gedanken und zum Behuf dieſer ſo gewußten Wahrheit verwendet; es bildet ſich aus anderm, konkretem, noch mit Unreinem gemiſchten Inhalt die Lehre aus.

Dieſe vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre iſt, auch gelehrt werden. Es iſt, exiſtirt, gilt, iſt anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine ſinnliche Weiſe, daß das Auffaſſen dieſer Lehre durch die Sinne geſchähe, wie die Welt auch ein Vorausgeſetztes iſt, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geiſtige Wahrheit iſt nur als gewußte vorhanden; die Weiſe ihres Erſcheinens iſt, daß ſie gelehrt werde. Der Kirche iſt weſentlich die Veranſtaltung, daß ein Lehrſtand ſey, dem aufgetragen iſt, dieſe Lehre vorzutragen.

In dieſer Lehre wird das Subjekt geboren, es fängt an

in dieſem Zuſtand der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtſeyn derſelben. Das iſt ſein Verhältniß zu dieſer an und für ſich vorausgeſetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es ſo in der Kirche geboren, iſt es ſogleich, ob zwar noch bewußtloſes, doch beſtimmt, an dieſer Wahrheit Theil zu nehmen, derſelben theilhaftig zu werden; ſeine Beſtimmung iſt für dieſe Wahrheit. Die Kirche ſpricht dieß aus im Sakrament der Taufe, der Menſch iſt in der Gemeinſchaft der Kirche, worin das Böſe an und für ſich überwunden, Gott an und für ſich verſöhnt iſt.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinſchaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, ſondern ſeine Welt die Kirche ſey, und ſich nur der Gemeinde anzubilden habe, die ſchon als ſein Weltzuſtand vorhanden iſt.

Der Menſch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und ſodann geiſtig, wie der Brahmine. Der Geiſt iſt nicht unmittelbar, er iſt nur, wie er ſich aus ſich gebiert; er iſt nur als der Wiedergeborene.

Dieſe Wiedergeburt iſt nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsſchmerz iſt, aber vorhanden auch der Gegenſatz, der ſeiner Partikularität, ſeiner beſonderen Intereſſen, Leidenſchaften, Eigenſucht. Das natürliche Herz, worin der Menſch befangen iſt, iſt der Feind, der zu bekämpfen iſt. Der reale, unendliche Schmerz ſeiner Unangemeſſenheit im Verhältniß zu Gott iſt ihm, wenn nicht auch erſpart, doch gemildert; es iſt dieß aber nicht mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen iſt.

Zu dieſem Individuum verhält ſich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind iſt nur erſt Geiſt an ſich, noch nicht realiſirter Geiſt, nicht als Geiſt wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geiſt zu ſeyn, als Geiſt wirklich zu werden; ſo kommt die Wahrheit an es zunächſt als ein Vorausgeſetztes,

Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerſt als Auktorität an den Menſchen.

Alle Wahrheit, auch die ſinnliche — aber dieß iſt keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächſt in dieſer Weiſe an den Menſchen. In unſerem ſinnlichen Wahrnehmen kommt ſo die Welt als Auktorität an uns, ſie iſt, wir finden ſie ſo, wir nehmen ſie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das iſt ſo, und wie es iſt, ſo gilt es.

Die Lehre, das Geiſtige iſt nicht als ſolche ſinnliche Auktorität vorhanden, ſondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte iſt ein Geltendes, eine beſtehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geiſtiges iſt, ſagen wir nicht: es iſt, ſondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt ſo als Seyendes — es iſt, und wie es an uns kommt ſo als ein Geltendes, ſo nennen wir dieſe Weiſe Auktorität.

Dieſes, wie der Menſch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auktorität, weil es da iſt, weil es iſt, hat er ſich's gefallen zu laſſen: die Sonne iſt auch da, und weil ſie da iſt, muß ich mir's gefallen laſſen — ſo die Lehre, die Wahrheit; ſie kommt aber nicht durch ſinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, ſondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auktorität. Was im menſchlichen Geiſt, d. i. in ſeinem wahren Geiſt iſt, wird ihm damit zum Bewußtſeyn gebracht als ein Gegenſtändliches, oder was in ihm iſt, wird entwickelt, ſo, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er iſt. In ſolcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt es ſich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es iſt inſofern da nicht darum zu thun, das Böſe zu überwinden: denn das Böſe iſt an und für ſich überwunden. Es handelt ſich nur um die zufällige Subjektivität. Mit der einen Beſtimmung des Glaubens, daß das Subjekt nicht iſt, wie es ſeyn ſoll, iſt zugleich die abſolute Möglichkeit verknüpft, daß es ſeine Beſtimmung

erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß iſt die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an ſich ſeyenden Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur ergreifen und dieſe Wahrheit ergreift es im Glauben an Chriſtum; Gott iſt ſo nicht mehr ein Jenſeits für daſſelbe und das Ergreifen jener Wahrheit iſt der erſteren Grundbeſtimmung entgegengeſetzt, daß das Subjekt nicht ſey, wie es ſeyn ſoll. Das Kind, inſofern es in der Kirche geboren iſt, iſt in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es iſt kein abſolutes Andersſeyn mehr für daſſelbe, dieſes Andersſeyn iſt als ein Ueberwundenes, Beſiegtes geſetzt.

Es iſt bei dieſem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böſe nicht aufkommen zu laſſen; wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menſchen liegt; aber inſofern das Böſe aufkommt, wenn der Menſch Böſes thut, ſo iſt dieß zugleich vorhanden als ein an ſich Nichtiges, über das der Geiſt mächtig iſt, ſo, daß der Geiſt die Macht hat, das Böſe ungeſchehen zu machen. Die Reue, Buße hat dieſen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menſchen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für ſich Ueberwundenes, das keine Macht für ſich hat. Daß ſo das Geſchehene ungeſchehen gemacht wird, kann nicht auf ſinnliche Weiſe geſchehen, aber auf geiſtige Weiſe, innerlich. Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menſchen.

Das iſt das Geſchäft der Kirche, dieſe Angewöhnung, daß die Erziehung des Geiſtes immer innerlicher, dieſe Wahrheit mit ſeinem Selbſt, mit dem Willen des Menſchen identiſcher, ſein Wollen, ſein Geiſt wird. Der Kampf iſt vorbei und es iſt das Bewußtſeyn, daß es nicht ein Kampf iſt, wie in der perſiſchen Religion oder in der Kantiſchen Philoſophie, wo das Böſe überwunden ſeyn ſoll, aber an und für ſich dem Guten gegenüberſteht, das Höchſte der unendliche Progreß iſt.

Da iſt das Streben unendlich, die Auflöſung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen ſtehen bleibt.

Hier iſt vielmehr der Widerſpruch ſchon an ſich gelöſt; es wird im Geiſte das Böſe als an und für ſich überwunden gewußt, und vermittelſt deſſen, daß es an und für ſich überwunden iſt, hat das Subjekt nur ſeinen Willen gut zu machen, ſo iſt das Böſe, die böſe That verſchwunden.

Hier iſt das Bewußtſeyn, daß keine Sünde iſt, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geiſt, das Läugnen des Geiſtes; denn er nur iſt die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei ſehr viele, die aus dem Begriff des Geiſtes und der Freiheit entſtehen, einer Seits iſt der Geiſt als allgemeiner Geiſt und anderer Seits das Fürſichſeyn des Menſchen, das Fürſichſeyn des einzelnen Individuums. Es muß geſagt werden, es iſt der göttliche Geiſt, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß iſt göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche iſt frei; es iſt nicht Fatum, nicht Schickſal; anderer Seits iſt aber auch das Selbſtbewußtſeyn der Seele feſtſtehend, und man ſucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menſchen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelaſſen, aber dieß feſte Verharren in dieſem Verhältniſſe iſt ſelbſt das Ungeiſtige. Das erſte Seyn, das Selbſtſeyn, iſt an ſich der Begriff, an ſich der Geiſt, und das was aufzuheben iſt, iſt die Form ſeiner Unmittelbarkeit, ſeines vereinzelten, partikularen Fürſichſeyns. Dieß Sichaufheben und Zuſichkommen des Begriffs iſt allgemeine Natur, wie im Element des Gedankens der Geiſt, der zu ſich kommt, freier Geiſt iſt, freier Geiſt iſt aber nicht beſchränkter, allgemeiner Geiſt. Das Thun im Glauben an die an ſich ſeyende Verſöhnung iſt einer Seits das Thun des Subjekts, anderer Seits das Thun des göttlichen Geiſtes; der Glaube ſelbſt iſt der göttliche Geiſt, der im Subjekte wirkt; aber ſo iſt

dieſes nicht ein paſſives Gefäß, ſondern der heilige Geiſt iſt ebenſo des Subjektes Geiſt, indem es den Glauben hat; in dieſem Glauben handelt es gegen ſeine Natürlichkeit, thut ſie ab, entfernt ſie.

3. Das Letzte in dieſer Sphäre iſt der Genuß dieſer Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt ſich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbſtgefühl Gottes.

Dieß iſt das Sakrament des Abendmahls, in welchem auf ſinnliche, anſchauliche Weiſe dem Menſchen gegeben wird das Bewußtſeyn ſeiner Verſöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geiſtes in ihm.

Indem dieß Selbſtgefühl iſt, iſt es auch eine Bewegung, ſetzt voraus ein Aufheben Unterſchiedener, damit dieſe negative Einheit herauskommt. Das Abendmahl iſt der Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre und von hier aus erhalten alle Differenzen in der chriſtlichen Kirche ihre Farbe und Beſtimmung. Darüber ſind nun dreierlei Vorſtellungen:

1. Nach der einen Vorſtellung iſt die Hoſtie, dieſes Aeußerliche, dieſes ſinnliche, ungeiſtige Ding durch Konſekration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weiſe eines empiriſchen Dings, ebenſo empiriſch von dem Menſchen genoſſen. Indem Gott ſo als Aeußerliches im Abendmahl, dieſem Mittelpunkt der Lehre, gewußt war, iſt dieſe Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholiſchen Religion. Es entſteht ſo die Knechtſchaft des Wiſſens und Handelns; durch alle weiteren Beſtimmungen geht dieſe Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Feſtes, Aeußerliches vorgeſtellt iſt. Als ſo Vorhandenes außerhalb des Subjektes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche iſt im Beſitz deſſelben, ſo wie aller Gnadenmittel; das Subjekt iſt in jeder Hinſicht das paſſive, empfangende, das nicht wiſſe, was wahr, recht und gut ſey, ſondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutheriſche Vorſtellung iſt, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding iſt, daß aber der Genuß, das Selbſtgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, inſoweit und inſofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, ſondern im Geiſt und Glauben. Im Geiſt und Glauben nur iſt der gegenwärtige Gott. Die ſinnliche Gegenwart iſt für ſich nichts und auch die Konſekration macht die Hoſtie nicht zu einem Gegenſtand der Verehrung, ſondern der Gegenſtand iſt allein im Glauben, und ſo im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen, die Vereinigung mit Gott und das Bewußtſeyn dieſer Vereinigung des Subjekts mit Gott. Hier iſt das große Bewußtſeyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hoſtie ein gemeines, ſinnliches Ding iſt: der Vorgang iſt allein im Geiſte des Subjekts wahrhaft.

Da iſt keine Transſubſtantiation — allerdings eine Transſubſtantiation, aber eine ſolche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes ſchlechthin eine geiſtige iſt, ſo, daß der Glaube des Subjekts dazu gehört.

3. Die Vorſtellung iſt, daß der gegenwärtige Gott in der Vorſtellung nur, in der Erinnerung, alſo inſofern nur dieſe unmittelbare, ſubjektive Gegenwärtigkeit habe. Dieß iſt die reformirte Vorſtellung, eine geiſtloſe, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präſenz, keine wirkliche Geiſtigkeit. Hier iſt das Göttliche, die Wahrheit in die Proſa der Aufklärung und des bloßen Verſtandes heruntergefallen, ein bloß moraliſches Verhältniß.

c. Die Realiſirung des Geiſtigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

1. Die Religion iſt die geiſtige und die Gemeinde iſt zunächſt im Inneren, im Geiſt als ſolchen. Dieß Innere, dieſe ſich präſente Subjektivität als innere, nicht in ſich entwickelt,

iſt Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat weſentlich auch Bewußtſeyn, Vorſtellung in der Lehre, Bedürfniſſe, Triebe, weltliche Exiſtenz überhaupt, — aber mit demſelben tritt die Trennung, die Unterſchiedenheit auf, die göttliche, objektive Idee tritt dem Bewußtſeyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt; oder das Moment des Genuſſes iſt nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geſchaut, nur vorgeſtellt. Das Jetzt des Genuſſes zerrinnt in der Vorſtellung Theils in ein Jenſeits, in einen jenſeitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geiſt aber iſt ſich ſchlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorſtellungen, er fordert, daß der Inhalt ſelbſt gegenwärtig ſey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt ausgebreitet ſey.

So ſteht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer Objektivität überhaupt gegenüber. Die Objektivität als äußerliche, unmittelbare Welt iſt das Herz mit ſeinen Intereſſen, eine andere Objektivität iſt die der Reflexion, des abſtrakten Gedankens, des Verſtandes, und die dritte wahre Objektivität iſt die des Begriffs.

In der Religion an ſich iſt das Herz verſöhnt; dieſe Verſöhnung iſt ſo im Herzen, iſt geiſtig — das reine Herz, das dieſen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Verſöhnung, den Genuß ſeines Verſöhntſeyns erlangt. Dieſe Verſöhnung iſt aber zugleich abſtrakt, ſie hat gegenüber die Welt überhaupt.

Das Selbſt, das in der Verſöhnung, in dieſem religiöſen Genuſſe iſt, iſt das reine Herz, das Herz überhaupt, die allgemeine Geiſtigkeit; aber das Selbſt, das Subjekt iſt dann zugleich die Seite dieſer geiſtigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden iſt, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat ſo ein Verhältniß zur Weltlichkeit.

Daß nun die Verſöhnung real ſey, dazu gehört, daß in dieſer Entwickelung, in dieſer Totalität ebenſo die Verſöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht ſey. Für dieſe Weltlichkeit ſind die Principien vorhanden in dieſem Geiſtigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit iſt das Geiſtige näher ſo, daß das Subjekt als Gegenſtand der göttlichen Gnade, als ſolches, das verſöhnt iſt mit Gott, unendlichen Werth hat, ſchon ſeiner Beſtimmung nach, die dann ausgeführt iſt in der Gemeinde. Nach dieſer Beſtimmung iſt dann das Subjekt gewußt als die Gewißheit des Geiſtes ſeiner ſelbſt, als die Ewigkeit des Geiſtes.

Dieſes ſo in ſich unendliche Subjekt, ſeine Beſtimmung zur Unendlichkeit iſt ſeine Freiheit, iſt dieß, daß es freie Perſon iſt, und ſich auch ſo zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei ſich ſeyende, in ſich verſöhnt ſeyende, ſchlechthin feſte, unendliche Subjektivität verhält. Das iſt das Subſtantielle, dieſe ſeine Beſtimmung ſoll zu Grunde liegen, indem es ſich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjekts iſt, daß das Subjekt dieß Befreite iſt, dieſe Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach ſeiner religiöſen Beſtimmung weſentlich frei iſt. Es iſt darum zu thun, daß dieſe Verſöhnung in der Weltlichkeit ſelbſt vorgehe.

1) Die erſte Form der Verſöhnung iſt die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weiſe der Verſöhnung. Dieſe Verſöhnung erſcheint ſo, daß zuerſt die Gemeinde, das Verſöhntſeyn, das Geiſtige, dieß Verſöhntſeyn mit Gott in ſich ſich erhält abſtrakt von der Weltlichkeit, das Geiſtige ſelbſt der Weltlichkeit entſagt, ſich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen ſich: denn die Welt iſt im Subjekt der Trieb zur Natur, zum geſelligen Leben, zur Kunſt und Wiſſenſchaft.

Das Konkrete des Selbſt, die Leidenſchaften können nicht gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich iſt, aber die mönchiſche Abſtraktion enthält dieß, daß das Herz nicht konkret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes ſeyn ſoll, oder daß die Geiſtigkeit, das Verſöhntſeyn, das Leben für dieſe Verſöhnung ein in ſich koncentrirtes, unentwickeltes ſeyn und bleiben ſoll. Der Geiſt aber iſt dieß, ſich zu entwickeln, zu unterſcheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieſer Verſöhnung iſt, daß die Weltlichkeit und Religioſität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen ſollen. So kann die Beziehung, in der beide ſtehen, nur eine äußerliche ſeyn, und eine ſolche, wo Eines über das Andere herrſcht und die Verſöhnung nicht da iſt: das Religiöſe ſoll das Herrſchende ſeyn, das Verſöhnte, die Kirche ſoll über das Weltliche herrſchen, was unverſöhnt iſt.

Es iſt eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unverſöhnt iſt, die Weltlichkeit roh in ſich und die als roh in ſich nur beherrſcht wird; aber das Herrſchende nimmt dieſe Weltlichkeit in ſich ſelbſt auf, eine geiſtloſe Weltlichkeit tritt an der Kirche durch dieſe Herrſchaft ſelbſt hervor, weil das Weltliche nicht an ihm ſelbſt verſöhnt iſt.

Da iſt eine Herrſchaft geſetzt vermittelſt des Geiſtloſen, wo das Aeußerliche das Princip iſt, wo der Menſch in ſeinem Verhalten zugleich außer ſich iſt; es iſt das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menſchlich heißt, allen Trieben, Verhältniſſen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben iſt die Entzweiung hineingeſetzt und das Nichtbeiſichſeyn des Menſchen iſt das Princip.

Der Menſch iſt in Knechtſchaft überhaupt in allen dieſen Formen, und alle dieſe Formen gelten als nichtige, unheilige, und er iſt, indem er in denſelben iſt, weſentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieſes ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes ſey.

Es iſt dieſe Verſöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eigenen Herzen des Menſchen ſo zuſammengebracht, daß dieſe Verſöhnung gerade das Gegentheil iſt. Die weitere Ausführung dieſes Zerriſſenſeyns in der Verſöhnung ſelbſt iſt dann das, was als Verderben der Kirche erſcheint, — der abſolute Widerſpruch des Geiſtigen in ihm ſelbſt.

3) Die dritte Beſtimmung iſt, daß dieſer Widerſpruch ſich auflöſt in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen iſt in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit ſo gebildet iſt dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit ſelbſt gemäß, iſt es die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organiſation des Staates iſt es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeſchlagen, dieſe von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für ſich berechtigt iſt; denn ihre Grundlage iſt der göttliche Wille, das Geſetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Verſöhnung, wodurch das Göttliche ſich im Felde der Wirklichkeit realiſirt, beſteht in dem ſittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß iſt die wahrhafte Subaktion der Weltlichkeit.

Die Inſtitutionen der Sittlichkeit ſind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wie Eheloſigkeit das Heilige ſeyn ſoll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbſterwerb, gegen das Rechtliche; ebenſo der blinde Gehorſam gilt als Heiliges, während das Sittliche iſt Gehorſam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorſam des Subjekts gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit iſt die Verſöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite iſt, daß die ideale Seite nun ſich darin für ſich heraushebt. In dieſem Verſöhntſeyn des Geiſtes mit ſich weiß ſich eben das Innere als bei ſich ſelbſt ſeyend, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, und dieſes Wiſſen bei ſich ſelbſt zu ſeyn, iſt eben

das Denken, das das Verſöhntſeyn, Beiſichſelbſtſeyn, in-Frieden-mit-ſich-Seyn, aber in ganz abſtraktem, unentwickeltem Frieden mit ſich iſt. Es entſteht ſo die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion ſich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß iſt nicht abzuwenden.

Das Denken iſt das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und ſteht dem Konkreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es iſt die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiſte ſich für ſich ſelbſt weiß. Dieſe Freiheit wendet ſich nun gegen die bloße geiſtliche Aeußerlichkeit, die Knechtſchaft; denn die Knechtſchaft iſt dem Begriff der Verſöhnung, der Befreiung ſchlechthin gegenüber, und ſo tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form ſie auch erſcheine, zerſtört und ihr Trotz bietet.

Es iſt dieß das negative und formelle Thun, das in ſeiner konkreten Geſtalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken ſich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geiſtes behauptet wird, die in der Verſöhnung liegt. Dieß Denken, inſofern es zuerſt auftritt, tritt es als dieß abſtrakt Allgemeine auf, iſt gegen das Konkrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abſtraktum iſt, ſondern dieß, ſich zu ſich ſelbſt zu verhalten, bei ſich ſelbſt zu ſeyn, zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Dieſen Inhalt der Kirche greift das abſtrakte Denken an mit ſeinem Princip der Identität: denn jener konkrete Inhalt ſteht im Widerſpruch mit jenem Geſetz der Identität. In dem Konkreten ſind Beſtimmungen, Unterſchiede; indem das abſtrakte Denken ſich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es ſich auch gegen den Unterſchied als ſolchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menſchen, Einheit beider, göttliche Gnade und menſchliche Freiheit — das iſt alles Verknüpfung entgegengeſetzter Beſtimmungen. Die Regel aber iſt dem Verſtand, dieſem abſtraktem Denken die abſtrakte Identität; dieſes Denken geht alſo daran, alles Konkrete, alle Be-

ſtimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulöſen, und ſo hat dann die Reflexion als letztes Reſultat nur die Gegenſtändlichkeit der Identität ſelbſt, dieß, daß Gott nichts als das höchſte Weſen ſey, ohne Beſtimmung, leer: denn jede Beſtimmung macht konkret; er iſt ein Jenſeits für das Erkennen; denn Erkennen iſt Wiſſen von einem konkreten Inhalt. Dieſe Vollendung der Reflexion macht den Gegenſatz zur chriſtlichen Kirche, und iſt ſo alles Konkrete in Gott getilgt, ſo ſpricht ſich dieß etwa ſo aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach ſeinen Beſtimmungen kennen, er ſoll aber das reine Abſtraktum bleiben. In dieſem Formellen iſt wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion ſelbſt, aber zunächſt nur abſtrakt aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Beſtimmung hereinkommt in dieſe Allgemeinheit bei dieſer Abſtraktion, iſt dieſe, die in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjekts iſt. Auf dieſem Standpunkt wird dann geſagt: der Menſch iſt von Natur gut. Indem aber dieſe reine Subjektivität dieſe Idealität, reine Freiheit iſt, ſo hält ſie ſich wohl an die Beſtimmung des Guten, aber das Gute ſelbſt muß ebenſo auch ein Abſtraktum bleiben.

Die Beſtimmung des Guten iſt da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjekts überhaupt, und ſo iſt das die Spitze dieſer Subjektivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in ſich ſo webt und weiß, daß das, was ſie gelten läßt, nur ihre Beſtimmungen ſind, daß ſie Meiſter iſt über das, was gut und böſe iſt.

Dieß iſt ein inneres Weben in ſich, das Heuchelei, höchſte Eitelkeit eben ſo wohl ſeyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Beſtrebungen zuſammen. Es iſt das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus ſich auch einſchränkt, der keine objektive Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion ſich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Chriſtum, aber dieſe Beziehung ſoll im Gefühl, in der inneren Empfin-

dung bleiben. Es hat da jeder ſo ſeinen Gott, Chriſtus u. ſ. f. Partikularität, worin jeder ſo ſeine individuelle Religion, Weltanſchauung u. ſ. w. hat, iſt allerdings im Menſchen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird ſie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menſchen keine Geltung mehr, wird bei Seite geſtellt.

Dieſſeits des leeren Weſens Gottes ſteht ſo die für ſich frei ſelbſtſtändig gewordene Endlichkeit, die in ſich abſolut gilt, z. B. als Rechtſchaffenheit der Individuen. Die weitere Konſequenz iſt, daß nicht nur die Objektivität Gottes ſo jenſeits iſt, ſo negirt iſt, ſondern daß alle anderen objektiven an und für ſich geltenden Beſtimmungen für ſich verſchwinden, welche in der Welt als Recht, ſittlich ꝛc. geſetzt werden. Indem das Subjekt ſich auf die Spitze ſeiner Unendlichkeit zurückzieht, ſo iſt das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu ſeiner ſubjektiven Beſtimmung, es iſt nur ſein Gedanke. Die Erfüllung dieſes Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenſchaft ꝛc. genommen. Dieß Subjekt iſt dann das Bewußtſeyn, daß die Objektivität in ihm ſelbſt eingeſchloſſen iſt und dieſe kein Beſtehen hat, es iſt nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subjekt iſt das abſtrakte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es ſey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menſchen ſo ins Herz gepflanzt iſt, zu ſubſumiren. Die Subjektivität iſt ſo die Willkür ſelbſt und das Wiſſen ihrer Macht ſchlechthin, daß die Objektivität das Gute producirt und ihm Inhalt gegeben werden kann.

Da wird denn nicht anerkannt, daß das Subjekt gegen die Einheit, zu der es ſich ausgedehnt hat, nicht für ſich iſt, daher ſich nicht affirmative Partikularität ertheilt, ſondern die Beſtimmung hat, ſich in die Einheit Gottes zu verſenken. Das Subjekt hat ſo keinen partikularen Zweck, keinen abſoluten Zweck, um ſich zu wollen für dieß Eine, nur für dieß zu ſeyn, nur ſich zum Zweck zu machen die Ehre des einen Gottes. Dieſe Form iſt Religion, es iſt darin ein affirmatives Verhält-

niß zu ſeinem Weſen, welches dieſer Eine iſt, das Subjekt giebt ſich darin auf. Dieſe Religion hat denſelben Inhalt wie die jüdiſche Religion, aber das Verhältniß des Menſchen iſt erweitert, es bleibt ihm keine Beſonderheit zurück, der jüdiſche Nationalwerth, der beſtimmt, fehlt hier, es iſt hier keine Beſchränkung, der Menſch verhält ſich als reines abſtraktes Selbſtbewußtſeyn zu dieſem Einen. Es iſt die Beſtimmung der muhamedaniſchen Religion. An ihr hat das Chriſtenthum ſeinen Gegenſatz, weil ſie auf gleicher Sphäre mit der chriſtlichen Religion ſteht. Sie iſt wie die jüdiſche geiſtige Religion, aber nur im abſtrakten wiſſenden Geiſte iſt dieſer Gott für das Selbſtbewußtſeyn und ſteht mit dem chriſtlichen Gott inſofern auf einer Stufe, daß keine Partikularität beibehalten iſt. Wer Gott fürchtet, iſt ihm angenehm und der Menſch hat nur inſofern Werth, als er ſeine Wahrheit ſetzt in das Wiſſen, daß dieß der Eine, das Weſen ſey. Der Unterſchied des Subjekts von Stand, Rang ꝛc. iſt da aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sklaven ſeyn, dieß iſt aber nur als accidentell.

Der Gegenſatz iſt, daß in Chriſtus die Geiſtigkeit konkret entwickelt iſt und als Dreieinigkeit d. h. als Geiſt gewußt wird und daß die Geſchichte des Menſchen, das Verhältniß zu dem Einen konkrete Geſchichte iſt, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht ſeyn ſoll, iſt, und das Aufgeben deſſelben, das Sichwerden iſt durch dieſe Negation ſeiner zu dieſem ſeinem Weſen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Konkrete, Gott iſt der abſolut Eine, wogegen der Menſch keinen Zweck, keine Partikularität, keine Eigenthümlichkeit für ſich behält. Der exiſtirende Menſch partikulariſirt ſich allerdings in ſeinen Neigungen, Intereſſen und dieſe ſind hier um ſo wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit iſt auch das vollkommene Gegentheil, alles fallen zu laſſen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, abſoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktiſcher Zweck gilt weſentlich. Indem nun aber der Menſch auch praktiſch iſt, thätig iſt, ſo

kann nun der Zweck nur ſelbſt ſeyn, die Verehrung des Einen in allen Menſchen hervorzubringen, daher iſt die muhamedaniſche Religion weſentlich fanatiſch.

Die Reflexion, die wir geſehen haben, ſteht mit dem Muhamedanismus auf einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht konkret ſey. Chriſtus Erklärung zum Sohn Gottes, die Verklärung des Selbſtbewußtſeyns ꝛc. iſt hier nicht vorhanden. Der Unterſchied beſteht darin, daß im Muhamedanismus die ſubjektive Reflexion die Erfüllung ihrer Zufälligkeit und Willkür für ſich behält. Dieß iſt die Religion der Aufklärung, des abſtrakten Denkens, womit in der That angedeutet iſt, daß die Wahrheit nicht erkannt, nicht gewußt werden kann, daß ſie für das ſubjektive Selbſtbewußtſeyn nicht iſt, ſondern nur für deſſen Meinung, Zufälligkeit, Belieben.

In dieſer letzten Form iſt auch eine Verſöhnung zu erkennen, dieſe letzte Erſcheinung iſt ſo auch eine Realiſirung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen iſt in dieſer ſich in ſich unendlich wiſſenden, partikularen Subjektivität, ſo iſt damit darin das Princip der ſubjektiven Freiheit zum Bewußtſeyn gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, iſt jetzt entwickelt in ſich, iſt nicht nur Inneres, Gewiſſen, ſondern iſt die Subjektivität, die ſich ſelbſt urtheilt, unterſcheidet, konkret iſt, die das Allgemeine in ihr weiß, was ſie aus ſich hervorbringt, die Subjektivität, die für ſich iſt, ſich in ſich beſtimmt, Vollendung der ſubjektiven Extreme zur Idee in ſich iſt. Der Mangel hierbei iſt, daß dieß nur formell iſt, wahre Objektivität entbehrt, es iſt die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in ſich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objektivität freigelaſſen ſey, Totalität der Objektivität an ihr ſelbſt ſey.

Das Reſultat dieſer Objektivität iſt alſo, daß im Subjekt Alles verblaſen iſt, ohne Objektivität, ohne feſte Beſtimmtheit, Entwickelung Gottes. Die erſt beſtimmte Weiſe iſt die letzte Spitze der formalen Bildung unſerer Zeit.

Wir haben bisher erkannt dieſe zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war dieſe Unfreiheit, Knechtſchaft des Geiſtes in der abſoluten Region der Freiheit. Das andere die abſtrakte Subjektivität, die ſubjektive Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, iſt, daß die Subjektivität aus ſich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und dieſen als objektiv, an und für ſich ſeyend weiß und anerkennt. Das iſt der Standpunkt der Philoſophie, daß der Inhalt in den Begriff ſich flüchtet und durch das Denken ſeine Wiederherſtellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken iſt nicht bloß dieß Abſtrahiren und Beſtimmen nach dem Geſetz der Identität; dieß Denken iſt ſelbſt weſentlich konkret und ſo iſt es Begreifen, es iſt dieß, daß der Begriff ſich zu ſeiner Totalität, zur Idee beſtimmt.

Es iſt die fürſichſeyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wiſſen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein ſubjektive Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verſtandes erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff producirt aber die Wahrheit — das iſt die ſubjektive Freiheit — aber anerkennt dieſen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für ſich ſeyendes Wahres. Dieſer objektive Standpunkt iſt allein fähig, auf gebildete, denkende Weiſe das Zeugniß des Geiſtes auszuſprechen und abzulegen und iſt enthalten in der beſſeren Dogmatik unſerer Zeit.

Dieſer Standpunkt iſt damit die Rechtfertigung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit, nach ſeiner Vernunft, ebenſo erkennt er auch die Formen in der Entwickelung dieſes Inhalts. Dieſe Formen: die Erſcheinung Gottes, dieſe Vorſtellung für das ſinnliche, geiſtige Bewußtſeyn, das zur All-

gemeinheit, zum Denken gekommen iſt, dieſe vollſtändige Entwickelung für den Geiſt haben wir geſehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Beſtimmtheit der Erſcheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, Schranke, von der Beſtimmtheit als ſolcher und thut deswegen damit dem Inhalt ſchlechthin Unrecht.

Die Form, die Beſtimmtheit iſt nicht nur Endlichkeit, die Schranke, ſondern die Form als Totalität der Form iſt ſie ſelbſt der Begriff, und dieſe Formen ſind nothwendig, weſentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen iſt, ſo hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorſtellung in der Religion und zum konkreten Inhalt. Das Denken, das ſo begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt ſich durch, macht das Gemüth und den Himmel leer, und der erkennende Geiſt und der religiöſe Inhalt flüchtet ſich dann in den Begriff. Hier muß er ſeine Rechtfertigung erhalten, das Denken ſich als konkretes und freies faſſen, die Unterſchiede nicht als nur geſetzt behaltend, ſondern ſie als frei entlaſſend, und damit den Inhalt als objektiv anerkennend.

Die Philoſophie hat das Geſchäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen feſtzuſtellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, ſo auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, ſich darauf beſchränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wiſſen, ſo daß die heilige Kirche keine Gemeinſchaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinſchaft iſt in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen. Dieſe Form entſpricht dem Geiſte, der auch wiſſen will, wie er daran iſt, nicht. Die Philoſophie hat ſo zwei Gegenſätze. Einer Seits der Kirche ſcheint ſie entgegen zu ſeyn und das hat ſie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem ſie begreift, ſie bei der Form der Vorſtellung nicht ſtehen bleibt, ſondern ſie hat im Gedanken zu

begreifen, aber daraus auch die Form der Vorſtellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff iſt dieß Höhere, daß er ſeinen eigenen Inhalt hat, auch die unterſchiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegenſatz iſt gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philoſophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er iſt die abſolute Wahrheit, inſofern iſt nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und ſeine Explikation. Die Philoſophie erkennt Gott weſentlich als den konkreten, als geiſtige, reale Allgemeinheit, die nicht neidiſch iſt, ſondern ſich mittheilt. Das Licht ſchon theilt ſich mit. Wer da ſagt, Gott ſey nicht zu erkennen, der ſagt, er iſt neidiſch und macht keinen Ernſt daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott ſpricht. Die Aufklärung, dieſe Eitelkeit des Verſtandes iſt die heftigſte Gegnerin der Philoſophie, ſie nimmt es übel, wenn dieſe die Vernunft in der chriſtlichen Religion aufzeigt, wenn ſie zeigt, daß das Zeugniß des Geiſtes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt iſt. In der Philoſophie, welche Theologie iſt, iſt es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philoſophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtſeyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf deſſen nicht, ſie nimmt die Wahrheit als Auktorität auf und empfindet die Befriedigung, Verſöhnung vermittelſt dieſer Wahrheit.

Im Glauben iſt wohl ſchon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorſtellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber ſie ſelbſt ſind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken iſt der abſolute Richter, vor dem der Inhalt ſich bewähren und beglaubigen ſoll. —

Der Philoſophie iſt der Vorwurf gemacht worden, ſie ſtelle

ſich über die Religion: dieß iſt aber ſchon dem Faktum nach falſch, denn ſie hat nur dieſen und keinen anderen Inhalt, aber ſie giebt ihn in der Form des Denkens; ſie ſtellt ſich ſo nur über die Form des Glaubens, der Inhalt iſt derſelbe.

Die Form des Subjekts als fühlenden Einzelnen u. ſ. f. geht das Subjekt als Einzelnes an: aber das Gefühl als ſolches iſt nicht von der Philoſophie ausgeſtoßen. Es iſt die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit ſey, ſich im Denken als der wahrhafte erweiſen kann. Die Philoſophie denkt, was das Subjekt als ſolches fühlt und überläßt es demſelben, ſich mit ſeinem Gefühl darüber abzufinden. Das Gefühl iſt ſo nicht durch die Philoſophie verworfen, ſondern es wird ihm durch dieſelbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber inſofern das Denken anfängt, den Gegenſatz zu ſetzen gegen das Konkrete, ſo iſt der Proceß des Denkens, dieſen Gegenſatz durchzumachen, bis er zur Verſöhnung kommt. Dieſe Verſöhnung iſt die Philoſophie: die Philoſophie iſt inſofern Theologie, ſie ſtellt dar die Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt und mit der Natur, daß die Natur, das Andersſeyn an ſich göttlich iſt, und daß der endliche Geiſt Theils an ihm ſelbſt dieß iſt, ſich zur Verſöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeſchichte zu dieſer Verſöhnung kommt.

Der Zweck dieſer Vorleſungen war, die Vernunft zu verſöhnen mit der Religion, und dieſe in ihren mannigfaltigen Geſtaltungen als nothwendig zu erkennen.

Dieſe religiöſe Erkenntniß durch den Begriff iſt ihrer Natur nach nicht allgemein, iſt auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und ſo bilden ſich in Rückſicht auf das Reich des Geiſtes drei Stufen oder Stände: der erſte Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verſtandes, der ſogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philoſophie.

Anhang.

Vorleſungen

über

die Beweiſe vom Daſeyn Gottes.

Erſte Vorleſung.

Dieſe Vorleſungen ſind der Betrachtung der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſtimmt; die äußere Veranlaſſung liegt darin, daß ich in dieſem Sommerſemeſter nur Eine Vorleſung über ein Ganzes von Wiſſenſchaft zu halten mich entſchließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigſtens über einen einzelnen wiſſenſchaftlichen Gegenſtand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen ſolchen gewählt, welcher mit der anderen Vorleſung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung ſtehe, und eine Art von Ergänzung zu dieſer, nicht dem Inhalte, ſondern der Form nach, ausmache, indem derſelbe nur eine eigenthümliche Geſtalt von den Grundbeſtimmungen der Logik iſt; ſie ſind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, beſtimmt, ſo wie ſie denſelben auch am verſtändlichſten ſeyn werden.

Indem aber unſere Aufgabe iſt, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu betrachten, ſo ſcheint von derſelben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweiſens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott iſt, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derſelben, der Religionsphiloſophie, an. In der That iſt es ein Theil dieſer Wiſſenſchaft, der in dieſen Vorleſungen für ſich herausgehoben und abgehandelt werden ſoll; im Verfolg wird es ſich näher hervorheben, welches Verhältniß derſelbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, ſo wie dann auch, daß dieſe Lehre, inſofern ſie eine wiſſenſchaftliche iſt, und das Logiſche nicht ſo auseinanderfallen, wie es nach dem erſten Scheine unſeres Zweckes das Anſehen hat, daß das Logiſche nicht bloß die formelle Seite ausmacht, ſondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts ſteht.

Das Erſte aber, was uns begegnet, indem wir auf unſer Vorhaben überhaupt uns einzulaſſen anfangen wollten, iſt die allgemeine, demſelben abgeneigte Anſicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenſtand, Gott, für ſich fähig iſt, ſogleich durch ſeinen Namen unſern Geiſt zu erheben, unſer Gemüth aufs innigſte zu intereſſiren, ſo mag dieſe Spannung ebenſo ſchnell wieder nachlaſſen, wenn wir bedenken, daß es die Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweiſe des Daſeyns Gottes ſind ſo ſehr in Verruf gekommen, daß ſie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphyſik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verſtande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morſchen Stützen unſerer Ueberzeugung davon, daß ein Gott iſt, welche für Beweiſe galten, durch neue Wendungen und Kunſtſtücke eines ſcharfſinnigen Verſtandes aufzufriſchen, die durch Einwürfe und Gegenbeweiſe ſchwach gewordenen Stellen auszubeſſern, würde ſich ſelbſt durch ſeine gute Abſicht keine Gunſt erwerben können; denn nicht dieſer oder jener Beweis, dieſe oder jene Form und Stelle deſſelben hat ihr Gewicht verloren, ſondern das Beweiſen religiöſer Wahrheit, als ſolches, iſt in der Denkweiſe der Zeit ſo ſehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit ſolchen Beweiſens bereits ein allgemeines Vorurtheil iſt, und noch mehr, daß es ſelbſt für irreligiös gilt, ſolcher Erkenntniß Zutrauen zu ſchenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und ſeiner Natur oder auch nur von ſeinem Seyn zu ſuchen. Dieſes

Beweiſen iſt daher auch ſo ſehr außer Kurs geſetzt, daß die Beweiſe kaum hie und da nur hiſtoriſch bekannt, ja ſelbſt Theologen, d. i. ſolchen, welche von den religiöſen Wahrheiten eine wiſſenſchaftliche Bekanntſchaft haben wollen, unbekannt ſeyn können.

Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes ſind aus dem Bedürfniſſe, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieſes Bedürfniß hat in der neueren Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte ſind zunächſt zu erwähnen, die ſich in dieſer Rückſicht ergeben haben; doch da ſie im Allgemeinen bekannt ſind und ſie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort iſt, ſo iſt nur an ſie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Geſtalt, wie ſie innerhalb des Bodens des Chriſtenthums ſich macht, beſchränken. Auf dieſem nämlich kommt erſt der Gegenſatz zwiſchen Glauben und Vernunft innerhalb des Menſchen ſelbſt zu ſtehen, tritt der Zweifel in ſeinen Geiſt und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantaſie-Religionen, wie wir ſie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar ſich gegen deren ſinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit ſeinem Gegenſatze kehren; die Widerſprüche, Feindſchaften und Feindſeligkeiten, die daraus entſprangen, giebt die äußerliche Geſchichte der Philoſophie an. Aber die Kolliſionen gediehen in jenem Kreiſe nur zur Feindſchaft, nicht zum inneren Zwieſpalt des Geiſtes und Gemüths in ſich ſelbſt, wie innerhalb des Chriſtenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerſpruch kommen, die Tiefe des Geiſtes als ihre eine und damit gemeinſchaftliche Wurzel gewinnen, und in dieſer Stelle in ihrem Widerſpruche zuſammengebunden, dieſe Stelle ſelbſt, den Geiſt, in ſeinem Innerſten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, iſt dem chriſtlichen vorbehalten; man ſpricht nicht von griechiſchem, ägyptiſchem u. ſ. f. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. ſ. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefſte, koncentrirteſte, als im Gegenſatze gegen alles andere Meinen, Vorſtellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefſte zugleich unmittelbar die abſtrakteſte, das Denken ſelbſt; ein Widerſpruch des Denkens gegen dieſen Glauben iſt daher die qualvolle Entzweiung in den Tiefen des Geiſtes.

Solches Unglück iſt jedoch glücklicherweiſe, wenn wir ſo ſagen könnten, nicht die einzige Geſtalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens ſich befinden müßte. Im Gegentheil ſtellt ſich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, poſitive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerſpruch ſeyn müſſen, vielmehr nicht nur in Uebereinſtimmung ſeyn können, ſondern auch, daß Gott ſich in ſeinen Werken nicht ſo widerſpreche, ſich nicht ſo widerſprechen könne, daß der menſchliche Geiſt in ſeiner Weſenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er urſprünglich an ihm ſelbſt Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menſchen zu derſelben gekommen ſey, entgegengeſetzt ſeyn müſſe. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verſtanden, als eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß weſentlich verbunden mit Philoſophie; das Mittelalter iſt weit entfernt davon geweſen, das hiſtoriſche Wiſſen vom Glauben für Wiſſenſchaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geſchichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren geſucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geſchichtliche Behandlung der älteren Zeugniſſe und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menſchliche Entſtehung derſelben nur auszuforſchen, und ſie auf dieſem Wege auf das Minimum ihrer allererſten Geſtalt zu reduciren, die im Widerſpruch mit dem Geiſte,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um ſie jetzt erſt in alle Wahrheit zu leiten, ausgegoſſen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden ſoll — ſolche Richtung iſt jener Zeit vielmehr unbekannt geweſen. Im Glauben an die Einigkeit dieſes Geiſtes mit ſich ſelbſt ſind alle, auch die für die Vernunft abſtruſeſten, Lehren denkend betrachtet und der Verſuch auf alle angewendet worden, ſie, die für ſich Inhalt des Glaubens ſind, auch durch vernünftige Gründe zu beweiſen. Der große Theologe, Anſelm von Kanterbury, deſſen wir auch ſonſt noch zu gedenken haben werden, ſagt in dieſem Sinne, wenn wir im Glauben befeſtigt ſind, ſo iſt es Saumſeligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der proteſtantiſchen Kirche hat es ſich ebenſo eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiöſen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden iſt; das Intereſſe ſprach ſich dahin aus, zuzuſehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menſchliche Vernunft für ſich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem weſentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menſchen höhere Wahrheiten gelehrt worden ſind, als die Vernunft aus ſich zu entdecken im Stande ſey.

Hiermit zeigen ſich zwei unterſchiedene Sphären herausgebildet, und zunächſt iſt ein friedliches Verhalten zwiſchen ihnen durch die Unterſcheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der poſitiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft ſeyen. — Dieſe Thätigkeit der denkenden Wiſſenſchaft fand ſich äußerlich durch das Beiſpiel aufgeregt und unterſtützt, welches in vorchriſtlichen oder überhaupt außerchriſtlichen Religionen vor Augen lag, daß der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt überlaſſen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben ſeinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, ſelbſt auf Grund-

wahrheiten, wie das Daſeyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit ſinnlichen Ingredienzien vermiſchte, Idee deſſelben, auf die Unſterblichkeit der Seele, die Vorſehung u. ſ. f. gekommen iſt. So wurde die poſitive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiöſen Wahrheiten friedlich nebeneinander betrieben. Dieſe Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem erſterwähnten Zutrauen der Vernunft verſchieden, als welches den höchſten Myſterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menſchwerdung Chriſti u. ſ. f. ſich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpunkt ſich ſchüchtern auf die Wendung beſchränkte, ſich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der chriſtlichen Religion mit heidniſchen und nichtchriſtlichen überhaupt gemeinſchaftlich ſey, was alſo auch nur bei dem Abſtrakten der Religion ſtehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verſchiedenheit zweier ſolcher Sphären zum Bewußtſeyn gekommen, ſo müſſen wir ſolches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als nebeneinander beſtehend betrachtet werden ſollen, als gedankenlos oder als ein betrügeriſches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächſt zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem ſie einmal für verſchieden gelten, zur Uebereinſtimmung des Glaubens nur mit ſich ſelbſt und des Denkens nur mit ſich ſelbſt, ſo daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und ſie verwirft. Es iſt eine der geläufigſten Täuſchungen des Verſtandes, das Verſchiedene, das in dem Einen Mittelpunkte des Geiſtes iſt, dafür anzuſehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegenſetzung und damit zum Widerſpruche fortgehen müſſe. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geiſtes iſt gemacht, wenn einmal das Konkrete deſſelben zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes überhaupt ſich analyſirt hat. Alles Geiſtige iſt konkret; hier haben wir daſſelbe in ſeiner tiefſten Beſtimmung vor uns, den Geiſt nämlich als das Konkrete des Glaubens und Denkens; beide ſind nicht nur

auf die mannigfaltigſte Weiſe, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermiſcht, ſondern ſo innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflektiren, Raiſonniren, oder Denken überhaupt, ſo wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in ſich enthalte, — Glauben, denn Glauben überhaupt iſt die Form irgend einer Vorausſetzung, einer, woher ſie auch komme, feſten zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, ſo nämlich, daß ſelbſt im freien Denken zwar das, was jetzt als Vorausſetzung iſt, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Reſultat iſt, aber in dieſer Verwandlung der Vorausſetzung in Reſultat wieder eine Seite hat, welche Vorausſetzung, Annahme oder bewußtloſe Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geiſtes iſt. Doch die Natur des frei fürſichſeyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu laſſen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürſichſeyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tauſend Jahre — und die ſchwerſte Arbeit gekoſtet hat, bis das Denken aus ſeiner Verſinkung in den Glauben das abſtrakte Bewußtſeyn ſeiner Freiheit gewonnen hat, und damit ſeiner Selbſtſtändigkeit und ſeiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für daſſelbe gelten ſollte, was ſich nicht vor ſeinem Richterſtuhl ausgewieſen, und als annehmbar vor ihm ſich gerechtfertigt hätte. Das Denken ſo auf das Extrem ſeiner Freiheit, und es iſt nur völlig frei im Extreme, ſich ſetzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben ſelbſt dahin getrieben, ebenſo ſich abſtrakt auf ſich zu ſetzen, und zu verſuchen, ſich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigſtens kommt er dazu, ſich als deſſelben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die Bewußtloſigkeit des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müſſen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, ſo daß das Denken dieß allein

vermöge, ſein Unvermögen, die Wahrheit zu faſſen, einzuſehen und ſeine Richtigkeit ſich zu beweiſen, daß ſomit der Selbſtmord ſeine höchſte Beſtimmung ſey. So ſehr hat ſich das Verhältniß in der Anſicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmittelbares Wiſſen gegen das Denken zur einzigen Weiſe, die Wahrheit zu faſſen erhoben worden iſt, wie im Gegentheil früher dem Menſchen nur das Beruhigung ſollte geben können, weſſen er als Wahrheit durch den beweiſenden Gedanken ſich hatte bewußt werden können.

Dieſer Standpunkt der Entgegenſetzung muß für keinen Gegenſtand ſich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterſchiedes von Glauben und Denken zur Entgegenſetzung enthält es unmittelbar, daß ſie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abſtrahirt worden, ſo daß ſie zunächſt nicht mehr mit der konkreten Beſtimmung von religiöſem Glauben und Denken der religiöſen Gegenſtände ſich gegenüberſtehen, ſondern abſtrakt als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, inſofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, ſondern Inhalt in und mit ſeiner Wahrheit geben ſoll. Nach dieſer Beſtimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Unterſuchung des Konkreten gehen können, ſcheint ausgemacht werden zu müſſen, ob überhaupt das Bewußtſeyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube ſeyn könne und müſſe. Unſere Abſicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte ſich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philoſophiſche Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philoſophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem konkreten Erkennen eines Gegenſtandes, die Natur des Erkennens ſelbſt unterſucht werde. Wir liefen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müſſen, als die Zeit für den Zweck dieſer Vorleſungen geſtatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu ſeyn ſcheinen, ſo zeigt ſich ganz einfach, daß ſich mit derſelben nur der Gegenſtand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Unterſuchung einlaſſen, oder wenn wir direkte bei unſerem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenſtand dafür, nämlich das Erkennen ſelbſt. Indem wir hiermit auch ſo nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, ſo hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenſtand, deſſen Betrachtung wir nicht beabſichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unſrigen blieben. Es wird ſich aber ferner, indem wir unſern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unſeres Gegenſtandes an ihm ſelbſt auch als Erkennen ſich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man ſagen, ſchon zum Voraus; denn dieſer Satz iſt nichts anderes als eine Tautologie; ebenſo als man voraus wiſſen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüſſig iſt, darum, weil dieß in ſich ſelbſt widerſinnig iſt. Wenn man ſich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorſtellt, durch welche es mit einem Gegenſtand nur in mechaniſches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, ſo iſt in ſolchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine beſondere Sache für ſich geſtellt, ſo daß es wohl ſeyn könnte, daß deſſen Formen nichts mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes gemeinſchaftliches hätten, alſo wenn es ſich mit einem ſolchen zu thun machte, nur in ſeinen eigenen Formen bliebe, die Beſtimmungen des Gegenſtandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen deſſelben würde. Durch ſolches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem beſtimmt; in ſeinem Gegenſtande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, deſſen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes; es hat daran ſeine Schranke und ſein Ende, und iſt deswegen beſchränkt und endlich. Aber ſolches Verhältniß als das einzige, letzte, abſolute anzunehmen, iſt eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Vorausſetzung des Verſtandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, inſofern ſie nicht außer dem Gegenſtande bleibt, ſondern ſich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenſtand immanente, die eigene Bewegung der Natur deſſelben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtſeyn aufgenommen ſeyn.

Hiermit ſind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer ſolchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie iſt es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von ſich ſelbſt erhellt, daß das, was vorhin geſagt worden iſt, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur ſeines Gegenſtandes nicht verſchieden ſey, ganz unbeſchränkt gelten muß. Ich gebe darum ſogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgeſetzte Thema, die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieſer Sinn iſt nämlich, daß ſie die Erhebung des Menſchengeiſtes zu Gott enthalten und dieſelbe für den Gedanken ausdrücken ſollen, wie die Erhebung ſelbſt eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens iſt.

Was zunächſt überhaupt das Wiſſen betrifft, ſo iſt der Menſch weſentlich Bewußtſeyn; ſomit iſt das Empfundene, der Inhalt, die Beſtimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtſeyn, als ein Vorgeſtelltes. Das wodurch die Empfindung religiöſe Empfindung iſt, iſt der göttliche Inhalt, er iſt darum weſentlich, ein ſolches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieſer Inhalt iſt in ſeinem Weſen keine ſinnliche Anſchauung oder ſinnliche Vorſtellung, nicht für die Einbildungskraft, ſondern allein für den Gedanken; Gott iſt Geiſt, nur für den Geiſt, und nur für den reinen Geiſt, d. i. für den Gedanken; dieſer iſt die Wurzel ſolchen Inhalts, wenn auch weiterhin ſich Einbildungskraft und ſelbſt Anſchauung dazu geſellte, und dieſer Inhalt in die Empfindung eintritt. Dieſe Erhebung des denkenden Geiſtes zu dem, der ſelbſt der höchſte Gedanke iſt, zu Gott, iſt es alſo, was wir betrachten wollen.

Dieſelbe iſt ferner weſentlich in der Natur unſeres Geiſtes begründet, ſie iſt ihm nothwendig; dieſe Nothwendigkeit iſt es, die wir in dieſer Erhebung vor uns haben, und die Darſtellung dieſer Nothwendigkeit ſelbſt iſt nichts anderes als das, was wir ſonſt Beweiſen nennen. Daher haben wir nicht dieſe Erhebung auswärts zu beweiſen; ſie beweiſt ſich an ihr ſelbſt, dieß heißt nichts anderes, als ſie iſt für ſich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Proceſſe zuzuſehen, ſo haben wir daran ſelbſt, da ſie in ſich nothwendig iſt, die Nothwendigkeit, deren Einſicht eben von dem Beweiſe gewährt werden ſoll.

Zweite Vorleſung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweiſen des Daſeyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, ſo, wie ſie in der erſten Vorleſung geſtellt worden, feſtgehalten wurde, ſo ſollte damit das Hauptvorurtheil gegen ſie gehoben ſeyn; das Beweiſen wurde nämlich dahin beſtimmt, daß es nur das Bewußtſeyn von der eigenen Bewegung des Gegenſtandes in ſich ſey. Wenn dieſer Gedanke auf andere Gegenſtände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, ſo müßten ſie dagegen bei dem unſrigen verſchwin-

den, indem derſelbe nicht ein ruhendes Objekt, ſondern ſelbſt eine ſubjektive Bewegung, — die Erhebung des Geiſtes zu Gott, — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß iſt, alſo an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Beweiſen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweiſen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweiſens führt allzu beſtimmt die Vorſtellung eines nur ſubjektiven, zu unſerem Behufe zu machenden Weges mit ſich, als daß der aufgeſtellte Begriff für ſich ſchon genügen könnte, ohne dieſe entgegengeſetzte Vorſtellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieſer Vorleſung zunächſt über das Beweiſen überhaupt zu verſtändigen, und zwar beſtimmter darüber, was wir von demſelben hier beſeitigen und ausſchließen. Es iſt nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein ſolches Beweiſen gebe, wie das bezeichnete, ſondern ſeine Schranke anzugeben und einzuſehen, daß es nicht, wie fälſchlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweiſens iſt. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegenſatze des unmittelbaren und des vermittelten Wiſſens zuſammen, auf welchen in unſerer Zeit das Hauptintereſſe in Anſehung des religiöſen Wiſſens und ſelbſt der Religioſität überhaupt geſetzt worden iſt, der alſo ebenfalls erwogen werden ſoll.

Der Unterſchied, der in Anſehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweiſens in Betracht zu nehmen ſind, deren die eine allerdings diejenige iſt, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer ſubjektiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang alſo nur in uns fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache iſt. Daß dieſe Art des Beweiſens in der Wiſſenſchaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt findet, zeigt ſich, wenn wir die Beſchaffenheit dieſes Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beiſpiel aus einer Wiſſenſchaft in welcher dieſe Beweisart zugeſtan-

denermaßen in ihrer vollendeten Weiſe angewendet wird. Wenn wir einen geometriſchen Satz beweiſen, ſo muß Theils jeder einzelne Theil des Beweiſes für ſich ſeine Rechtfertigung in ſich tragen, ſo wie wenn wir eine algebraiſche Gleichung auflöſen, Theils aber beſtimmt und rechtfertigt ſich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derſelbe durch ſolches Verfahren erreicht wird. Aber man iſt ſich ſehr wohl bewußt, daß das ſelbſt als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht dieſe Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometriſchen Linien, Winkel u. ſ. f. durch die Reihe von Beſtimmungen gegangen und hervorgebracht iſt, durch welche wir dazu als zum Reſultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch ſolches Beweiſen einſehen, entſpricht wohl den einzelnen Beſtimmungen des Objekts ſelbſt, dieſe Größenverhältniſſe kommen ihm ſelbſt zu; aber das Fortſchreiten im Zuſammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es iſt der Proceß, um unſern Zweck der Einſicht zu realiſiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Objekt ſeine Verhältniſſe in ſich und deren Zuſammenhänge gewänne; ſo erzeugt es ſich ſelbſt nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir daſſelbe und deſſelben Verhältniſſe im Gange der Einſicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweiſen, deſſen weſentliche Beſchaffenheit, da nur dieſe für den Zweck unſerer Betrachtung nöthig iſt, herausgehoben worden, wird Beweiſen ferner noch im Gebiete des endlichen Wiſſens auch das genannt, was näher nur ein Weiſen iſt, — das Aufzeigen einer Vorſtellung, eines Satzes, Geſetzes u. ſ. f. in der Erfahrung überhaupt. Das hiſtoriſche Beweiſen brauchen wir für den Geſichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht beſonders anzuführen, es beruht ſeinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterſchied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugniſſe von denſelben hinweiſt, das Raiſonnement, d. i. der eigne Verſtand über den objektiven Zuſammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, ſo wie ſeine Kritik der Zeugniſſe hat in ſeinem Schließen jene Daten zu Vorausſetzungen und Grundlagen. Inſofern aber Raiſonnement und Kritik die andere weſentliche Seite des hiſtoriſchen Beweiſens ausmacht, ſo behandelt es die Daten als Vorſtellungen Anderer; das Subjektive tritt ſo ſogleich in den Stoff ein, und gleichfalls ſubjektive Thätigkeit iſt das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; ſo daß der Gang und die Geſchäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten ſelbſt. Was aber das Weiſen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, ſo bemüht daſſelbe allerdings ſich zunächſt gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. ſ. f. das iſt, mit ſolchem Stoffe, welcher nur gewieſen wird; aber ſein Intereſſe iſt, damit ferner zu beweiſen, daß es ſolche Gattungen und Arten, ſolche Geſetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiſte giebt, als in den Wiſſenſchaften aufgeſtellt werden. Wir laſſen die metaphyſiſchen oder gemein-pſychologiſchen Betrachtungen über das Subjektive des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geſchieht; weiter aber iſt der Stoff, indem er in die Wiſſenſchaften eintritt, nicht ſo belaſſen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung iſt; der Inhalt der Wiſſenſchaften, — die Gattungen, Arten, Geſetze, Kräfte u. ſ. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch ſogleich ſchon mit dem Namen von Erſcheinungen bezeichnet wird, durch Analyſe, Weglaſſung des unweſentlich ſcheinenden, Beibehaltung des weſentlich genannten, (ohne daß eben ein feſtes Kriterium angegeben würde, was für unweſentlich und was für weſentlich gelten könne), durch Zuſammenſtellung des Gemeinſchaftlichen u. ſ. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

ſelbſt dieſe Abſtraktionen macht, nicht ſelbſt ſeine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zuſtände u. ſ. f.) vergleicht, das Gemeinſchaftliche derſelben zuſammenſtellt u. ſ. f., daß alſo ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein ſubjektives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil ſeiner Beſtimmungen, als logiſche Form, Produkt dieſes ſubjektiven Thuns iſt. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders dieſen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet ſogleich den ſubjektiven Zweck, Beſtimmungen nur zum Behuf unſeres Merkens mit Weglaſſung anderer, die auch am Gegenſtande exiſtiren, herauszuziehen; — matt iſt jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbeſtimmungen ſogleich auch für etwas weſentliches, objektives gelten, nicht bloß für unſer Merken ſeyn ſollen. — Man kann ſich zwar auch ſo ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Beſtimmungen hinweg laſſe, die ſie in der andern ſetze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umſtände weglaſſe, die in einer andern vorhanden ſind, daß ſie eben damit von ihr als unweſentlich gezeigt werden, ſelbſt von ihrer Aeußerung überhaupt ablaſſe und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit ſich zurückziehe, auch daß das Geſetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und dieſen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denſelben einnimmt, verdränge, und eben durch dieſe kontinuirliche Abſtraktion ſich als Geſetz erweiſe; wenn man ſo das Abſtrahiren auch als objektive Thätigkeit, wie ſie es inſofern iſt, betrachtet, ſo iſt ſie doch ſehr verſchieden von der ſubjektiven und deren Produkten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abſtraktion von dieſem Orte und von dieſem Zeitmoment wieder ebenſo nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenſo in andern zufälligen oder unweſentlichen Umſtänden und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erſcheinen läßt, u. ſ. f., wo hingegen die ſubjektive Abſtraktion das Geſetz wie die Gattung

u. ſ. f. in ſeine Allgemeinheit als ſolche heraushebt, ſie in dieſer, im Geiſte, exiſtiren macht und erhält.

In dieſen Geſtaltungen des Erkennens, das ſich vom bloßen Weiſen zum Beweiſen fortbeſtimmt, von der unmittelbaren Gegenſtändlichkeit zu eigenthümlichen Produkten übergeht, kann es Bedürfniß ſeyn, daß die Methode, die Art und Weiſe der ſubjektiven Thätigkeit, für ſich erörtert werde, um ihre Anſprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem ſie ihre eigene Beſtimmungen und die Art ihres Ganges für ſich hat, unterſchieden von den Beſtimmungen und dem Proceſſe des Gegenſtandes in ihm ſelbſt. Auch ohne in die Beſchaffenheit dieſer Erkenntnißweiſe näher einzutreten geht aus der einfachen Beſtimmung, die wir an ihr geſehen, ſogleich dieß hervor, daß indem ſie darauf geſtellt iſt, mit dem Gegenſtand nach ſubjektiven Formen beſchäftigt zu ſeyn, ſie nur Relationen des Gegenſtandes aufzufaſſen fähig iſt. Es iſt dabei ſogar müßig, die Frage zu machen, ob aber dieſe Relationen objektiv, real — oder ſelbſt nur ſubjektiv, ideell ſeyen; — ohnehin daß dieſe Ausdrücke von Subjektivität und Objektivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abſtraktionen ſind. Der Inhalt, ob er objektiv oder nur ſubjektiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derſelbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürſichſeyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun ſeyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem ſchiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erſcheinungen, als Relationen auf das ſubjektive Erkennen ſeyen, ſo iſt es dem Reſultate nach immer als die große Einſicht, welche die neuere Philoſophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beſchriebene Weiſe des Denkens, Beweiſens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig ſey.

Was in der vorhergehenden Expoſition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden iſt, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demſelben, das Beweiſen betrifft, ſo hat man daſſelbe von der Seite aufgefaßt, daß daſſelbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit iſt, die außerhalb des Gegenſtandes und verſchieden von deſſen eigenem Werden iſt. Theils kann dieſe Beſtimmung als genügend für unſern Zweck angegeben werden, Theils aber iſt ſie in der That als das Weſentliche gegen die Einſeitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjektivität des Erkennens liegt, anzuſehen.

In dem Gegenſatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenſtand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieſer Gegenſatz iſt darum noch nicht ſelbſt als unendlich, als abſolut zu faſſen, und die Produkte ſind nicht um der bloßen Abſtraktion der Subjektivität willen, für Erſcheinungen zu nehmen, ſondern inſofern ſie ſelbſt durch jenen Gegenſatz beſtimmt, der Inhalt als ſolcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt iſt. Dieſer Geſichtspunkt hat eine Folge auf die Beſchaffenheit des Inhalts und gewährt eine beſtimmte Einſicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abſtrakte Kategorie des Subjektiven, welche überdem für abſolut genommen wird. Was ſich alſo daraus, wie das Beweiſen aufgefaßt worden iſt, für die übrigens ſelbſt noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, iſt unmittelbar dieß überhaupt, daß derſelbe, indem in ihm ſich das Erkennen äußerlich verhält, ſelbſt als ein äußerlicher dadurch beſtimmt iſt, näher aus Abſtraktionen endlicher Beſtimmtheiten beſteht. Der mathematiſche Inhalt als ſolcher iſt ohnehin für ſich die Größe, die geometriſchen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenſo an ihnen ſelbſt das Außereinanderſeyn zum Princip, als ſie von den reellen Gegenſtänden unterſchieden ſind, und nur die einſeitige Räumlichkeit derſelben, keineswegs aber deren konkrete Erfüllung, wodurch dieſe erſt wirklich ſind. Ebenſo hat die Zahl das Eins zum Princip und iſt die Zuſammenſetzung

einer Vielheit von ſolchen, die ſelbſtſtändig ſind, alſo eine in ſich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in dieſem Felde am vollkommenſten ſeyn, weil daſſelbe einfache, feſte Beſtimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derſelben von einander, deren Einſicht das Beweiſen iſt, ebenſo feſt iſt und demſelben ſo den konſequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen iſt fähig, die Natur ſeiner Gegenſtände zu erſchöpfen. — Die Konſequenz des Beweiſens iſt jedoch nicht auf den mathematiſchen Inhalt beſchränkt, ſondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geiſtigen Stoffes ein; wir können aber das insgeſammt, was die Konſequenz in der Erkenntniß in demſelben betrifft, darin zuſammenfaſſen, daß ſie auf den Regeln des Schließens beruht; ſo ſind die Beweiſe vom Daſeyn Gottes weſentlich Schlüſſe. Die ausdrückliche Unterſuchung dieſer Formen gehört aber für ſich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derſelben bei der vorzunehmenden Erörterung dieſer Beweiſe aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zuſammenhang mit dem Geſagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematiſcher Berechnung iſt. Der Zuſammenhang der Beſtimmungen, die einen Schluß ausmachen ſollen, beruht auf dem Verhältniſſe des Umfangs, den ſie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein größerer oder kleinerer betrachtet wird; die Beſtimmtheit ſolchen Umfangs iſt das Entſcheidende über die Richtigkeit der Subſumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Ploucquet, haben ſich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zuſammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abſtrakte mathematiſche, die Gleichheit iſt, zu bringen, ſo daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt iſt. Was aber das Erkennen nach ſolchem ſelbſt äußerlichen Zuſammenhange von Gegenſtänden, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

ſich ſind, weiter betrifft, ſo werden wir davon ſogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu ſprechen haben und den nähern Gegenſatz betrachten.

Was aber diejenigen Geſtaltungen betrifft, welche als Gattungen, Geſetze, Kräfte u. ſ. f. bezeichnet worden ſind, ſo verhält ſich das Erkennen gegen ſie nicht äußerlich, vielmehr ſind ſie die Produkte deſſelben; aber das Erkennen, das ſie producirt, bringt ſie, wie angeführt worden iſt, nur durch die Abſtraktion vom Gegenſtändlichen hervor; ſo haben ſie in dieſem wohl ihre Wurzel, aber ſind von der Wirklichkeit weſentlich abgetrennt; ſie ſind konkreter als die mathematiſchen Figurationen, aber ihr Inhalt geht weſentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für ſie ſeyn ſoll.

Das Mangelhafte dieſer Erkenntnißweiſe iſt ſo in einer andern Modifikation bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgeſtellt iſt, welche die Produkte des Erkennens, weil dieſes nur eine ſubjektive Thätigkeit, für Erſcheinungen ausgiebt; das Reſultat jedoch überhaupt iſt gemeinſchaftlich, und wir haben nunmehr zu ſehen, was demſelben entgegengeſtellt worden iſt. Was dem Zwecke des Geiſtes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend beſtimmt worden iſt, iſt die Thätigkeit des Geiſtes, welche denkend überhaupt vermittelſt des Abſtrahirens, Schließens, Beweiſens verfährt. Dieſe Einſicht, ſelbſt das Produkt der Gedankenbildung der Zeit, iſt von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergeſprungen, nämlich ein beweisloſes, unmittelbares Wiſſen, ein erkenntnißloſes Glauben, gedankenloſes Fühlen für die einzige Weiſe auszugeben, die göttliche Wahrheit zu faſſen und in ſich zu haben. Es iſt verſichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweiſe die ausſchließliche, einzige Weiſe des Erkennens ſey. Beide Annahmen hängen aufs engſte zuſammen; einer Seits haben

wir, in der Unterſuchung deſſen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von ſeiner Einſeitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, anderer Seits iſt die Prätenſion, welche der Glaube als ſolcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das ſich für zu feſt und ſicher hält, als daß daſſelbe nicht eine ſtrengere Unterſuchung nöthig machte. Nur iſt in Anſehung der angegebenen Prätenſion ſogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätenſionen machen könnte, deſto weniger macht, und daß ſich der Nothfall nur für die ſelbſt nur verſtändige, trockene, polemiſche Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Bewandniß mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wiſſen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergeſetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht ſchon für erledigt ausgegeben werden; es iſt wenigſtens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieſelbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu ſtellen iſt.

Dritte Vorleſung.

Es iſt ſchon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden ſoll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieſer, inſofern er zum erkennenden Bewußtſeyn fortgebildet iſt und damit auch ein Bewußtſeyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf daſſelbe, weil er zu allererſt zutrauensvoll zu ſich, ſeiner ſicher, feſt in ſich iſt. Sondern es iſt von dem Glauben die Rede, inſofern derſelbe polemiſch gegen das Erkennen iſt,

und ſich ſogar polemiſch ſelbſt gegen das Wiſſen überhaupt ausſpricht; er iſt ſo auch nicht ein Glaube, der ſich einem andern Glauben entgegenſtellt, Glauben iſt das Gemeinſchaftliche beider, es iſt dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlaſſen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit ſich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion ſo ſehr als der Erkenntniß fremde ſind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als ſolches verwirft, geht eben damit der Inhaltsloſigkeit zu, und iſt zunächſt abſtrakt als Glaube überhaupt, wie er ſich dem konkreten Wiſſen, dem Erkennen entgegenſtellt, ohne Rückſicht auf Inhalt zu nehmen. So abſtrakt iſt er in die Einfachheit des Selbſtbewußtſeyns zurückgezogen; dieſes iſt in dieſer Einfachheit, inſofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wiſſen Inhalt iſt, iſt Beſtimmtheit des Gefühls. Die Behauptung des abſtrakten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjektivität des Wiſſens ſich „als in einen unzugänglichen Ort" verſchanzt. — Von beiden ſind daher kurz die Geſichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einſeitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher ſie als die letzten Grundbeſtimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit dieſem anzufangen, geht davon aus, daß die Richtigkeit des Wiſſens für abſolute Wahrheit erwieſen ſey. Wir wollen ſo verfahren, daß wir ihm dieſe Vorausſetzung laſſen und ſehen, was er denn nun ſo an ihm ſelbſt iſt.

Vors erſte, wenn der Gegenſatz ſo ganz allgemein als Gegenſatz des Glaubens und Wiſſens, wie man oft ſprechen hört, gefaßt wird, ſo iſt dieſe Abſtraktion ſogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem Bewußtſeyn an, man weiß von dem, was man glaubt; man weiß daſſelbe ſogar gewiß. Es zeigt ſich ſogleich als ungereimt, das Glauben und Wiſſen auf ſolche allgemeine Weiſe auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wiſſen bezeichnet, und ſoll damit weſentlich vom vermittelten und vermittelnden Wiſſen unterſchieden werden. Indem wir hier die ſpekulative Erörterung dieſer Begriffe bei Seite ſetzen, um auf dem eigenen Felde dieſes Behauptens zu bleiben, ſo ſetzen wir dieſer als abſolut behaupteten Trennung das Faktum entgegen, daß es kein Wiſſen giebt, ebenſo wenig als ein Empfinden, Vorſtellen, Wollen, keine dem Geiſte zukommende Thätigkeit, Eigenſchaft oder Zuſtand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo wie kein ſonſtiger Gegenſtand der Natur und des Geiſtes was es ſey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Beſtimmung der Vermittelung, ebenſo wie die der Unmittelbarkeit in ſich ſchlöſſe. So als allgemeines Faktum ſtellt es die logiſche Philoſophie, — freilich zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem ſämmtlichen Umfang der Denkbeſtimmungen dar. Von dem ſinnlichen Stoffe, es ſey der äußern oder der innern Wahrnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das iſt, daß er nur als vermittelt durch Anderes ſey; aber von dieſem Stoffe ſelbſt, noch mehr von dem höhern Inhalte des Geiſtes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien ſeine Beſtimmung habe, und deren Natur erweiſt ſich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung untrennbar in ſich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei ſtehen, uns auf das ganz allgemeine Faktum zu berufen; die Fakta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Beſtimmung es ſey. Ohne uns in Beiſpiele darüber auszubreiten, bleiben wir bei dem Einen Gegenſtande ſtehen, der uns ohnehin hier am nächſten liegt.

Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt

zu ſeyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als hinausgehende, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als anſchauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu ſich ſelbſt. Das Produkt iſt ein Anderes als Er, es iſt die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde ſogleich den Sinn mit ſich führen, daß Gott vermittelſt der Welt ſeyn ſollte; doch würde man wenigſtens mit Recht ſagen können, daß er nur vermittelſt der Welt, vermittelſt des Geſchöpfs, Schöpfer ſey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Beſtimmung: Geſchöpf, in der erſten, dem Schöpfer unmittelbar ſelbſt liegt; andern Theils aber bleibt das Geſchöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denſelben, in der Vorſtellung ſtehen, ſo daß er jenſeits ſeiner Welt, ohne ſie an und für ſich iſt. Aber im Chriſtenthum am wenigſten haben wir Gott nur als ſchöpferiſche Thätigkeit, nicht als Geiſt zu wiſſen; dieſer Religion iſt vielmehr das explicite Bewußtſeyn, daß Gott Geiſt iſt, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für ſich iſt, ſich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu ſich ſelbſt, daß er ſich in ihm ſelbſt als Liebe verhält, weſentlich als dieſe Vermittelung mit ſich iſt. Gott iſt wohl Schöpfer der Welt und ſo hinreichend beſtimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott iſt, daß er die Vermittelung ſeiner mit ſich ſelbſt, dieſe Liebe iſt.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns hat, hat eben damit dieſe Vermittelung zu ſeinem Gegenſtande; ſo wie der Glaube, als im Individuum exiſtirend, nur iſt durch die Belehrung, Erziehung, menſchliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geiſt Gottes, nur als ſolche Vermittelung iſt. Aber auch ganz abſtrakt, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenſtand des Glaubens ſey, iſt er wie das Bewußtſeyn überhaupt, dieſe Beziehung des Subjekts auf ein

Objekt, ſo daß das Glauben oder Wiſſen nur iſt, **vermittelſt** eines Gegenſtandes, ſonſt iſt es leere Identität, ein Glauben oder Wiſſen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin ſchon das andere Faktum ſelbſt, daß ebenſo nichts iſt, was **nur** ausſchließlich ein **Vermitteltes** wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verſtanden wird, ſo ſoll ſie ohne allen Unterſchied, als durch welchen ſogleich Vermittelung geſetzt iſt, in ſich ſeyn; ſie iſt die **einfache Beziehung** auf ſich ſelbſt, ſo iſt ſie in ihrer ſelbſt unmittelbaren Weiſe nur **Seyn**. Alles Wiſſen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, iſt wenigſtens; und daß es **iſt**, iſt ſelbſt das wenigſte, das abſtrakteſte, was man von irgend etwas ſagen kann; wenn auch nur ſubjektiv, wie Glauben, Wiſſen iſt, ſo **iſt** es, kommt ihm das **Seyn** zu; ebenſo wie dem Gegenſtande, der nur im Glauben, Wiſſen **iſt**, ein ſolches **Seyn** zukommt. Dieß iſt eine ſehr einfache Einſicht; aber man kann gegen die Philoſophie, eben um dieſer Einfachheit ſelbſt willen, ungeduldig werden, daß indem von dieſer Fülle und Wärme, welche der Glaube iſt, vielmehr weg, und zu ſolchen Abſtraktionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That iſt dieß nicht Schuld der Philoſophie; ſondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wiſſens iſt es, die ſich auf dieſe Abſtraktionen ſetzt. Darein, daß der Glaube **nicht vermitteltes** Wiſſen ſey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entſcheidung über ſie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältniſſe eines Inhalts, zum Wiſſen, kommen.

Es iſt nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wiſſen, welche das Glauben iſt, ſogleich eine weitere Beſtimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, **an was** es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorſtellung oder Kenntniß davon, ſondern weiß es **gewiß**. Die **Gewißheit** iſt es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber ſogleich ein weiterer Unterſchied, wir unterſcheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wiſſen ſehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden iſt, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr iſt. Die Menſchen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wiſſen es noch für gewiß, um das triviale Beiſpiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, ſie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. ſ. f. ein hoher oder der höchſte Gott iſt, wie die Indier noch gewiß wiſſen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Menſch, der Dalai=Lama, Gott iſt. Daß dieſe Gewißheit ausgeſprochen und behauptet werde, wird zugeſtanden; ein Menſch mag ganz wohl noch ſagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es iſt wahr. Allein zugleich iſt eben damit daſſelbe zu ſagen, jedem andern zugeſtanden; denn jeder iſt Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeſtändniß aber drückt aus, daß dieß Wiſſen, Gewiß=Wiſſen, dieß Abſtrakte den verſchiedenſten, entgegengeſetzteſten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts ſoll eben in dieſer Verſicherung des Gewißwiſſens, des Glaubens liegen. Aber welcher Menſch wird ſich hinſtellen und ſprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, iſt wahr; das, was Ich gewiß weiß, iſt wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig ſteht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber, und über die Wahrheit entſcheidet die Gewißheit, unmittelbares Wiſſen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarſten, ſichtbaren Gewißheit, welche die Apoſtel und Freunde Chriſti aus ſeiner unmittelbaren Gegenwart, ſeinen eigenen Reden und Ausſagen ſeines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe ſchöpften, von ſolchem Glauben, einer ſolchen Glaubensquelle verwies er ſie auf die Wahrheit, in welche ſie durch den Geiſt erſt in weiterer Zukunft eingeführt werden ſollten. Für etwas weite=

res, als jene aus beſagter Quelle geſchöpfte höchſte Gewißheit, iſt nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm ſelbſt.

Auf den angegebenen abſtrakten Formalismus reducirt ſich der Glaube, indem er als unmittelbares Wiſſen gegen vermitteltes beſtimmt wird; dieſe Abſtraktion erlaubt es, die ſinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir iſt, daß Dinge außer mir ſind, nicht nur Glauben zu nennen, ſondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens ſey. Man würde aber dem, was in der religiöſen Sphäre Glauben geheißen hat, ſehr Unrecht thun, wenn man in demſelben nur jene Abſtraktion ſehen wollte. Vielmehr ſoll der Glaube gehaltvoll, er ſoll ein Inhalt ſeyn, welcher wahrhafter Inhalt ſey; vielmehr von ſolchem Inhalt, dem die ſinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß ſinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt ſtehen; er ſoll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, ſinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjektivität muß daher das Glauben als ſolches ſelbſt zu objektiv finden, denn daſſelbe betrifft immer noch Vorſtellungen, ein Wiſſen davon, ein Ueberzeugtſeyn von einem Inhalt. Dieſe letzte Form des Subjektiven, in welcher die Geſtalt vom Inhalt und das Vorſtellen und Wiſſen von ſolchem verſchwunden iſt, iſt die des Gefühls. Von ihr zu ſprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; ſie iſt es noch mehr, die in unſeren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, ſondern als ein Reſultat der Bildung, aus Gründen, denſelben, die ſchon angeführt ſind, gefordert wird.

Vierte Vorleſung.

Die Form des Gefühls iſt eng mit dem bloßen Glauben als ſolchem, wie in der vorhergehenden Vorleſung gezeigt wor-

den, verwandt; ſie iſt das noch intenſivere Zurückdrängen des Selbſtbewußtſeyns in ſich, die Einwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbeſtimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl ſeyn, ſonſt iſt ſie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl ſeyn, ſonſt iſt er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl iſt nichts anderes als meine Subjektivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich ſelbſt als dieſe ſeyende Perſönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorſtellung, auch der Glaube iſt Gewißheit von Vorſtellungen, ſo iſt ihr Inhalt vor mir, er iſt noch Gegenſtand gegen mich, iſt noch nicht identiſch mit Mir, als einfachem Selbſt; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, ſo daß er meine qualitative Beſtimmtheit ausmachte. Es iſt die innigſte Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, ſeinen Gehalt habe. So iſt er mein Gefühl. Gegen die Religion ſoll der Menſch nichts für ſich zurückbehalten, denn ſie iſt die innerſte Region der Wahrheit; ſo ſoll ſie nicht nur dieß noch abſtrakte Ich, welches ſelbſt als Glauben noch Wiſſen iſt, ſondern das konkrete Ich in ſeiner einfachen, das Alles deſſelben in ſich befaſſenden, Perſönlichkeit beſitzen; das Gefühl iſt dieſe in ſich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Beſtimmtheit verſtanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, ſo wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm ſey; das Herz hingegen bezeichnet die umfaſſende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es iſt der Grund, der ihre Weſentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erſcheinenden Hervortretens in ſich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieſer ungetrennten Einheit derſelben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geiſtigkeit aus, — vermag die Religion den unter-

ſchiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer ſie haltenden, bemeiſternden, regierenden Subſtanz zu werden.

Damit aber ſind wir von ſelbſt ſogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als ſolches nur die Eine Seite ſind, die Beſtimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite. Und da müſſen wir ſogleich weiter ſagen, daß ebenſo wenig die Religion die wahrhafte iſt darum, weil ſie im Gefühl oder im Herzen iſt, als ſie darum die wahrhafte iſt, weil ſie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falſcheſten, unwürdigſten ſind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenſo unſittliche, unrechtliche und gottloſe Gefühle, als es ſittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Läſterung u. ſ. f., d. i. daß es keine arge, ſondern gute Gedanken ſind, hängt nicht davon ab, daß ſie im Herzen ſind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Beſtimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen iſt; dieß iſt eine ſo triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, ſie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, ſo weit in der Analyſe der Vorſtellungen fortgegangen zu ſeyn, daß das Einfachſte und Allgemeinſte in Frage geſtellt und verneint wird; dieſer Verflachung oder Aufklärung, die auf ihre Kühnheit eitel iſt, ſieht es unbedeutend und unſcheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Menſch von dem Thier ſich durchs Denken unterſcheidet, das Gefühl aber mit demſelben theilt, zurückzurufen. Iſt das Gefühl religiöſes Gefühl, ſo iſt die Religion ſeine Beſtimmtheit; iſt es böſes, arges Gefühl, ſo iſt das Böſe, Arge ſeine Beſtimmtheit. Dieſe ſeine Beſtimmtheit iſt das, was Inhalt für das Bewußtſeyn iſt, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl, iſt ſchlecht um ſeines ſchlechten Inhalts willen, das Herz um ſeiner argen Gedanken willen. Das Ge-

fühl iſt die gemeinſchaftliche Form für den verſchiedenartigſten Inhalt. Es kann ſchon darum ebenſo wenig Rechtfertigung für irgend eine ſeiner Beſtimmtheiten, für ſeinen Inhalt ſeyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt ſich als eine ſubjektive Form kund, wie Etwas in mir iſt, wie Ich das Subjekt von Etwas bin; dieſe Form iſt das einfache, in aller Verſchiedenheit des Inhalts ſich gleich bleibende, an ſich daher unbeſtimmte; die Abſtraktion meiner Vereinzelung. Die Beſtimmtheit deſſelben dagegen iſt zunächſt unterſchieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für ſich von der allgemeinen Form, deren Beſtimmtheit ſie iſt, unterſchieden und für ſich betrachtet werden; ſie hat die Geſtalt des Inhalts, der (on his own merits) auf ſeinen eigenen Werth geſtellt, für ſich beurtheilt werden muß; auf dieſen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieſer Inhalt muß zum Voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft ſeyn, wie die Religion für ſich wahrhaft iſt; — er iſt das in ſich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche ſich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Geſetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derſelben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wiſſen und das Gefühl als ſolches zum Princip gemacht werden. Ihre Koncentration iſt es ſelbſt, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abſtraktion, die Unbeſtimmtheit mit ſich führt. Daher reduciren ſie beide den göttlichen Inhalt, es ſey der religiöſe als ſolcher, wie der rechtliche und ſittliche, auf das Minimum, auf das Abſtrakteſte. Damit fällt das Beſtimmen des Inhalts auf die Willkür, denn in jenem Minimum ſelbſt iſt nichts beſtimmtes vorhanden. Dieß iſt eine wichtige, ebenſo theoretiſche als praktiſche Folge; — vornehmlich eine praktiſche, denn indem für die Rechtfertigung der Geſin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raiſonnement noch ſehr ungebildet und ungeſchickt ſeyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wiſſen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menſchen, ihre geiſtige Gemeinſchaft. Das Objektive, *die Sache*, iſt das an und für ſich Allgemeine und ſo iſt es auch *für Alle*. Als das Allgemeinſte iſt es *an ſich* Gedanke überhaupt; und der Gedanke iſt der gemeinſchaftliche Boden. Wer, wie ich ſonſt geſagt habe, ſich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wiſſen, auf *ſeine* Vorſtellung oder *ſeine* Gedanken beruft, ſchließt ſich in ſeine Partikularität ein, bricht die Gemeinſchaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn ſtehen laſſen. Aber ſolches Gefühl und Herz läßt ſich noch näher ins Gefühl und Herz ſehen. Aus Grundſatz ſich darauf beſchränkend, ſetzt das Bewußtſeyn eines Inhalts ihn auf die Beſtimmtheit *ſeiner ſelbſt* herab; es hält ſich weſentlich als Selbſtbewußtſeyn feſt, dem ſolche Beſtimmtheit inhärirt; das Selbſt iſt dem Bewußtſeyn der Gegenſtand, den es vor ſich hat, die Subſtanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädikat an ihm hat, ſo daß nicht er das Selbſtſtändige iſt, in welchem das Subjekt ſich aufhebt. Dieſes iſt ſich auf ſolche Weiſe ein fixirter Zuſtand, den man das *Gefühlsleben* genannt hat. In der ſogenannten *Ironie*, die damit verwandt iſt, iſt Ich ſelbſt abſtrakter nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt; es ſteht im Unterſchiede ſeiner ſelbſt von dem Inhalt, als reines Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt getrennt von ihm. Im Gefühlsleben iſt das Subjekt mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es iſt *in ihm* beſtimmtes Bewußtſeyn, und bleibt ſo als dieſes Ich ſelbſt ſich Gegenſtand und Zweck; als religiöſes Ich ſelbſt iſt es ſich Zweck, dieſes Ich ſelbſt iſt ſich Gegenſtand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich ſelig werde; und inſofern dieſe

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt iſt, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen ſey. Erfüllt ſomit mit Sehnſucht iſt es unbefriedigt in ſich; aber dieſe Sehnſucht iſt die Sehnſucht der Religion; es iſt ſomit darin befriedigt, dieſe Sehnſucht in ſich zu haben; in der Sehnſucht hat es das ſubjektive Bewußtſeyn ſeiner, und ſeiner als des religiöſen Selbſt. Hinausgeriſſen über ſich nur in der Sehnſucht, behält es ſich ſelbſt eben in ihr und das Bewußtſeyn ſeiner Befriedigung und, nahe dabei, ſeiner Zufriedenheit mit ſich. Es liegt aber in dieſer Innerlichkeit auch das entgegengeſetzte Verhältniß der unglücklichſten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieſes beſondere und abſtrakte Ich feſthalte, und vergleiche meine Beſonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich erfüllt ſeyn ſoll, ſo kann Ich dieſen Gegenſatz als den quälenden Widerſpruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieſes ſubjektive Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun iſt. Dieſe feſte Reflexion ſelbſt hindert es, daß Ich von dem ſubſtantiellen Inhalte, von der Sache erfüllt werden kann; denn in der Sache vergeſſe Ich Mich; indem Ich mich in ſie vertiefe, verſchwindet von ſelbſt jene Reflexion auf Mich; Ich bin als ſubjektives beſtimmt nur im Gegenſatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt ſich, indem ſie mein Zweck iſt, das Intereſſe von der Aufmerkſamkeit auf dieſe, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und erhalte mich in dieſer Leerheit. Dieſe Hohlheit bei dem höchſten Zwecke des Individuums, dem frommen Beſtrebt- und Bekümmertſeyn um das Wohl ſeiner Seele, hat zu den grauſamſten Erſcheinungen einer kraftloſen Wirklichkeit, von dem ſtillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in ſpäteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnſucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und ſelbſt die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens iſt nicht nur eine Leerheit deſſelben, auch ebenſo ſehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt iſt, iſt ſein eigenes formelles Subjekt; es behält dieſes Ich zu ſeinem Gegenſtande und Zweck. Nur das an und für ſich ſeyende Allgemeine iſt weit, und das Herz erweitert ſich in ſich, nur indem es darein eingeht und in dieſem Gehalte ſich ausbreitet, welcher ebenſo der religiöſe als der ſittliche und rechtliche Gehalt iſt. Die Liebe überhaupt iſt das Ablaſſen von der Beſchränkung des Herzens auf ſeinen beſonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in daſſelbe iſt die Aufnahme der Entfaltung ſeines Geiſtes, die allen wahrhaften Inhalt in ſich begreift und in dieſer Objektivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In dieſem Gehalte aufgegeben iſt die Subjektivität die für das Herz ſelbſt einſeitige Form, welches damit der Trieb iſt, ſie abzuſtreifen, — und dieſer iſt der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürſichſeyenden göttlichen und darum abſolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß iſt dann die Wirklichkeit des Herzens und ſie iſt ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir ſo zwiſchen dem, weil es in die Sache vertieft und verſenkt iſt, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf ſich ſelbſt befangenen unterſchieden haben, ſo macht der Unterſchied das Verhältniß zum Gehalte aus. In ſich und damit außer dieſem Gehalte ſich haltend, iſt dieſes Herz von ſich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältniſſe zu demſelben; dieſer Zuſammenhang, der darauf führt, aus ſeinem Gefühl Recht zu ſprechen und das Geſetz zu geben, iſt früher ſchon erwähnt worden. Die Subjektivität ſetzt der Objektivität des Handelns, das iſt, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wiſſen dieſem Gehalt und dem denkenden

Erkennen deſſelben entgegen. Wir ſetzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieſer Gehalt, die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in ſich Allgemeine ſind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Geſetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angeſehen werden, ſo hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feſtſtellen, die Unterſuchung, wie die Ueberzeugung des Subjekts von der Wahrheit der Beſtimmungen, die ihm als die Grundlagen ſeines Handelns gelten ſollen, iſt denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen iſt, ſeine Einſicht ſey noch ſo unentwickelt und die Prätenſion derſelben auf Selbſtſtändigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denſelben gekommen iſt, ſo iſt dieſer Theil des Herzens, in welchem ſie eingepflanzt ſind, nur die Stätte des denkenden Bewußtſeyns, denn ſie ſelbſt ſind die Gedanken des Handelns, die in ſich allgemeinen Grundſätze. Dieſes Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieſes ſeines objektiven Bodens haben, ebenſo wenig als über die ſeiner Wahrheiten, welche für ſich zunächſt mehr als theoretiſche Wahrheiten ſeines religiöſen Glaubens erſcheinen. Wie aber ſchon dieſer Beſitz und die intenſive Innigkeit deſſelben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche ſein Denken und Erkenntniß ebenſo als ſein Wollen in Anſpruch genommen hat, in ihm iſt, ſo iſt noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreiſes ſeiner Vorſtellungen, die an ſich in der Stätte einheimiſch ſind, auch in das Bewußtſeyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorleſung.

Um das Bisherige zuſammen zu faſſen, ſagen wir: Unſer Herz ſoll ſich nicht vor dem Erkennen ſcheuen; die Beſtimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens ſoll Gehalt haben; Gefühl, Herz ſoll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft ſeyn; die Sache aber, der Gehalt iſt nur die Wahrheit des göttlichen Geiſtes, das an und für ſich Allgemeine, aber eben damit nicht das abſtrakte, ſondern daſſelbe weſentlich in ſeiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt iſt ſo weſentlich an ſich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerſte des Glaubens ſelbſt, daß er als der weſentliche und wahrhafte gewußt werde, — inſofern der Glaube nicht mehr nur im Anſich ſteht, nicht mehr unbefangen, ſondern in die Sphäre des Wiſſens, in deſſen Bedürfniß oder Prätenſion getreten iſt, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtſeyn ſeiner und des Zuſammenhangs ſeiner Entwickelung erwerben; ſo breitet er ſich beweiſend aus; denn Beweiſen überhaupt heißt nichts, als des Zuſammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unſerem Vorhaben, — des beſonderen Inhaltes im an und für ſich Allgemeinen, wie dieſes abſoluten Wahren ſelbſt als des Reſultates und damit der letzten Wahrheit alles beſonderen Inhalts. Dieſer vor dem Bewußtſeyn liegende Zuſammenhang ſoll nicht ein ſubjektives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache ſeyn, ſondern nur dieſer ſelbſt folgen, nur ſie, ihre Nothwendigkeit ſelbſt exponiren. Solche Expoſition der objektiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, iſt das Erkennen ſelbſt, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenſtande. Dieſer Gegenſtand ſoll für uns die Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott ſeyn; — die ſo eben genannte Nothwendigkeit der abſoluten Wahrheit als des Reſultates, in das ſich im Geiſte alles zurückführt.

Aber das Nennen dieſes Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falſchen Vorſtellungen von dem Wiſſen, Erkennen, Fühlen geſagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden ſeyn könnte. Es iſt bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unſerer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wiſſens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens geſtellt worden iſt; ſo daß abſtrahirt vom Inhalt dieſe Beſtimmungen genommen werden ſollen; es iſt die Behauptung des unmittelbaren Wiſſens, welche ſelbſt mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde ſpricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem ſie die Berechtigung ſolchen und ausſchließlich ſolchen Wiſſens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweiſen und Erkennen macht, und ſchon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung ſetzen muß, weil es nur bei der Vorſtellung eines endlichen Wiſſens und Erkennens verweilt. Wir haben ſolcher Vorausſetzung von nur endlichem Wiſſen und Erkennen das Erkennen ſo gegenübergeſtellt, daß es ſich nicht außerhalb der Sache halte, ſondern ohne von ſich aus Beſtimmungen einzumiſchen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewieſen, der überhaupt weſentlich für das Bewußtſeyn ſey, und für das denkende Bewußtſeyn, inſofern deſſen Wahrheit in ſeinem Innerſten durchgeführt werden ſoll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieſer Gegenſtand, das Erkennen überhaupt, wie es beſtimmt werde, und auch deſſen Betrachtung auf dieſe ſubjektive Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da ſolcher Seite durch das Bisherige die Genüge geſchehen ſeyn ſoll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, ſo wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur deſſelben in und zu der Erkenntniß anzugeben. Hierüber

kann zunächſt bemerkt werden, daß unſer Thema, die Erhebung des ſubjektiven Geiſtes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr ſich das Einſeitige des Erkennens, d. i. ſeine Subjektivität aufhebt, ſie weſentlich ſelbſt dieß Aufheben iſt; ſomit führt ſich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich ſein Verhalten in und zu dem Erkennen von ſelbſt herbei. Aber ein Uebelſtand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, iſt auch dieſer, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenſtandes überflüſſig wird. Doch iſt zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Abſicht ſeyn kann, unſere Abhandlung bis zu dieſer mit ihr aufs nächſte zuſammenhängenden Erörterung des Selbſtbewußtſeyns Gottes und des Verhältniſſes ſeines Wiſſens von ſich zum Wiſſen ſeiner in und durch den Menſchengeiſt fortzuführen. Ohne auf die abſtrakteren ſyſtematiſchen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über dieſen Gegenſtand gegeben ſind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchſt merkwürdige Schrift verweiſen: Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l.*) Sie nimmt Rückſicht auf meine philoſophiſchen Darſtellungen, und enthält ebenſo viel Gründlichkeit im chriſtlichen Glauben als Tiefe in der ſpekulativen Philoſophie. Sie beleuchtet alle Geſichtspunkte und Wendungen, welche der Verſtand gegen das erkennende Chriſtenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwiſſens gegen die Philoſophie aufgeſtellt hat; ſie zeigt ins Beſondere auch den Mißverſtand und Unverſtand auf, den das fromme Bewußtſeyn ſich zu Schulden kommen läßt, indem es ſich auf die Seite des aufklärenden Verſtandes in dem Principe des Nichtwiſſens ſchlägt, und ſo mit demſelben gemeinſchaftliche Sache gegen die ſpekulative

*) Berlin bei E. Franklin.

Philoſophie macht. Was daſelbſt über das Selbſtbewußtſeyn Gottes, das Sich=Wiſſen ſeiner im Menſchen, das Sich=Wiſſen des Menſchen in Gott vorgetragen iſt, betrifft unmittelbar den Geſichtspunkt, der ſo eben angedeutet worden, in ſpekulativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falſchen Verſtändniſſe, die darüber gegen die Philoſophie wie gegen das Chriſtenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorſtellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß deſſelben zum menſchlichen Geiſte zu ſprechen, treffen wir am allermeiſten auf die ſolchem Vorhaben widerſprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wiſſen, was er iſt, alſo von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde vorausſetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm ſelbſt iſt, als erſtes Objekt. Jene Annahme erlaubt aber nur von unſerer Beziehung auf ihn, von der Religion zu ſprechen, nicht von Gott ſelbſt; ſie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine ſolche Lehre iſt, ſo hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion ſprechen, deſto weniger von Gott ſelbſt; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. ſ. f. derſelben, verbunden mit der unbedeutenden oder ſelbſt unterſagten Explikation über Gott, iſt eine eigenthümliche Erſcheinung der Geiſtesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzeſten ab, wenn wir ſelbſt uns dieſen Standpunkt gefallen laſſen, ſo daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Beſtimmung eines Verhältniſſes, in dem unſer Bewußtſeyn zu Gott ſtehe. So viel ſoll die Religion doch ſeyn, daß ſie ein Ankommen unſeres Geiſtes bei dieſem Inhalte, unſeres Bewußtſeyns bei dieſem Gegenſtande ſey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnſucht ins Leere hinaus, ein An=

ſchauen, welches Nichts anſchaue, nichts ſich gegenüber finde. In ſolchem Verhältniß iſt wenigſtens ſo viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott ſtehen, ſondern auch Gott in der Beziehung zu uns ſtehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigſtens vorzugsweiſe, von unſerem Verhältniß zu Gott geſprochen, wenn nicht ſelbſt ausſchließlich, was im Princip des Nichtwiſſens von Gott eigentlich konſequent wäre; ein einſeitiges Verhältniß iſt aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verſtanden werden ſollte, ſo würde nicht ein ſelbſtſtändiges Seyn Gottes zugelaſſen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Geſetztes, Erzeugtes. Der ſo ſo eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion ſey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in deſſen vollkommener, an und für ſich ſeyender Selbſtſtändigkeit gehöre, für den Geiſt des Menſchen zu ſeyn, ſich demſelben mitzutheilen; dieſer Sinn iſt ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Poſtulat, ein Glauben iſt. Gott iſt und giebt ſich im Verhältniß zum Menſchen. Wird dieß, Iſt, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wiſſen, darauf beſchränkt, daß wir wohl wiſſen oder erkennen, daß Gott iſt, nicht was er iſt, ſo heißt dieß, es ſollen keine Inhaltsbeſtimmungen von ihm gelten, ſo wäre nicht zu ſprechen, wir wiſſen, daß Gott iſt, ſondern nur, daß iſt; denn das Wort Gott führt eine Vorſtellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbeſtimmungen mit ſich; ohne ſolche iſt Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieſes Nichtwiſſens die Beſtimmungen, die wir noch ſollen angeben können, auf negative beſchränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es ſey das Unendliche überhaupt, oder auch ſogenannte Eigenſchaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, ſo giebt dieß eben das nur unbeſtimmte Seyn, — das Abſtraktum, etwa des höchſten oder unendlichen Weſens, was ausdrücklich unſer

Produkt, das Produkt der Abſtraktion, des Denkens iſt, das nur Verſtand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein ſubjektives Wiſſen, in den Glauben geſtellt wird, ſondern es Ernſt damit wird, daß er iſt, daß er für uns iſt, von ſeiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieſer bloß formellen Beſtimmung ſtehen bleiben, ſo iſt damit geſagt, daß er ſich den Menſchen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidiſch iſt. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorſtellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch iſt, herabſetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Ariſtoteles haben der Vorſtellung von einem göttlichen Neid widerſprochen, noch mehr thut es die chriſtliche Religion, welche lehrt, daß Gott ſich zu dem Menſchen herabgelaſſen habe, bis zur Knechtsgeſtalt — daß er ſich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, ſondern das Höchſte dem Menſchen nicht nur gönne, ſondern eben mit jener Offenbarung es demſelben zum Gebote mache, und als das Höchſte iſt damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf dieſe Lehre des Chriſtenthums zu berufen, können wir dabei ſtehen bleiben, daß Gott nicht neidiſch iſt, und fragen, wie ſollte er ſich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Geſetz, daß wer ſich weigere, an ſeinem Lichte einen andern das ſeinige anzünden zu laſſen, mit dem Tode beſtraft werden ſollte. Schon im phyſiſchen Lichte iſt von dieſer Art der Mittheilung, daß es ſich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm ſelbſt vermindert zu ſeyn und etwas zu verlieren; noch mehr iſt die Natur des Geiſtes, ſelbſt ganz in dem Beſitze des Seinigen zu bleiben, indem er in deſſen Beſitz Andere ſetzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profuſion ins Daſeyn ruft, einander, und dem Menſchen ins Beſondere, überläßt; er ſollte nur ſolch Leibliches, das

auch ſein iſt, dem Menſchen mittheilen, und ſein Geiſtiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menſchen dieſen allein wahrhaften Werth geben kann? Es iſt ebenſo ungereimt, dergleichen Vorſtellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt iſt, von der chriſtlichen Religion zu ſagen, daß durch ſie Gott den Menſchen geoffenbart worden ſey, und doch, was ihnen geoffenbart worden ſey, ſey dieß, daß er nicht offenbar ſey, und nicht geoffenbart worden ſey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen deſſelben durch die Menſchen nichts im Wege ſtehen; daß ſie Gott nicht erkennen können, iſt dadurch aufgehoben, wenn ſie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unſer Geiſt ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns iſt, wie es ausgedrückt worden, daß er ſich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur ſoll Gott ſich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott ſich nicht offenbaren, weil Gott Geiſt iſt; nur dem Menſchen, der denkend, Geiſt iſt. Wenn dem Erkennen Gottes von ſeiner Seite nichts entgegenſteht, ſo iſt es menſchliche Willkür, Affektation der Demuth, oder was es ſonſt ſey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die menſchliche Vernunft nur im Gegenſatze gegen die göttliche, die Schranken der menſchlichen Vernunft, als ſchlechthin feſt, als abſolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß iſt eben darin entfernt, daß Gott nicht neidiſch ſey, ſondern ſich geoffenbart habe und offenbare; es iſt das Nähere darin enthalten, daß nicht die ſogenannte menſchliche Vernunft und ihre Schranke es iſt, welche Gott erkennt, ſondern der Geiſt Gottes im Menſchen; es iſt, nach dem vorhin angeführten ſpekulativen Ausdruck, Gottes Selbſtbewußtſeyn, welches ſich in dem Wiſſen des Menſchen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgeſichtspunkte, die in der Atmoſphäre der Bildung unſerer Zeit umherſchwimmen, als die Ergebniſſe der Aufklärung und eines ſich Vernunft nennen-

den Verſtandes bemerkt zu haben; es ſind die Vorſtellungen, die uns bei unſerem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beſchäftigen, zum Voraus ſogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun ſeyn, die Grundmomente der Nichtigkeit der dem Erkennen widerſtehenden Kategorien aufzuweiſen, nicht das Erkennen ſelbſt zu rechtfertigen. Dieſes hat als wirkliches Erkennen ſeines Gegenſtandes ſich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechſte Vorleſung.

Die Fragen und Unterſuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite geſtellt. Es iſt damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung deſſen, was die metaphyſiſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes genannt worden iſt, nur in ein negatives Verhalten gegen ſie ausſchlagen ſollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Reſultat führt, iſt ein nicht bloß trauriges Geſchäft, ſondern ſich darauf beſchränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel iſt, iſt ſelbſt ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen ſollen, iſt darin ausgeſprochen, wie wir jene Beweiſe als ein denkendes Auffaſſen deſſen ausgeſprochen haben, was die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt.

Ebenſo ſoll auch dieſe Betrachtung nicht hiſtoriſch ſeyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders geſtattet, für das Literariſche auf Geſchichten der Philoſophie verweiſen, und zwar kann man dem Geſchichtlichen dieſer Beweiſe die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philoſophie mit der Grundfrage oder mit Gegenſtänden, die in der nächſten Beziehung darauf ſtehen, zuſammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo dieſe Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieſer Beweiſe behandelt worden iſt, und das Intereſſe, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerkſamkeit und ausführliche Behandlung verſchafft hat, — Zeiten, wo denkende Einſicht ſelbſt in der Theologie für ſolche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig ſeyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und ſoll das Hiſtoriſche einer Sache, welche ein ſubſtantieller Inhalt für ſich iſt, ein Intereſſe haben, wenn man mit der Sache ſelbſt im Reinen iſt, und die Sache, von der hier die Betrachtung angeſtellt werden ſoll, verdient es vor Allem auch, daß ſie für ſich vorgenommen wird, ohne ihr erſt ein Intereſſe durch ein anderweitiges, außer ihr ſelbſt liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geſchäftigkeit mit dem Hiſtoriſchen von Gegenſtänden, welche ewige Wahrheiten des Geiſtes für ſich ſelber ſind, iſt vielmehr zu mißbilligen; denn ſie iſt nur zu häufig eine Vorſpiegelung, mit der man ſich über ſein Intereſſe täuſcht. Solche hiſtoriſche Geſchäftigkeit bringt ſich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man ſich vielmehr nur mit den Vorſtellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umſtänden, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle iſt, zu thun macht. Man kann wohl die Erſcheinung haben, daß Geſchichtlich-Gelehrte mit ſogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert ſind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philoſophen u. ſ. f. über Fundamentalſätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen ſelbſt die Sache fremd geblieben iſt, und wenn ſie gefragt würden, was ſie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit ſey, die ſie beſitzen, ſo möchten ſie ſich über ſolche Frage wundern, als etwas, um das es ſich hierbei nicht handle, ſondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, ſondern des Statuirens und Meinens.

Es ſind die metaphyſiſchen Beweiſe, die wir betrach-

ten. Dieß bemerke ich noch inſofern, als auch ein Beweiſen vom Daſeyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche ſchon Cicero beredt geweſen iſt. Es iſt eine ungeheure Autorität, zu wiſſen, dieß haben alle Menſchen ſich vorgeſtellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte ſich ein Menſch dagegen aufſtellen und ſprechen: Ich allein widerſpreche allem dem, was alle Menſchen ſich vorſtellen, was viele derſelben durch den Gedanken als das Wahre eingeſehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächſt von der Kraft ſolchen Beweiſens abſtrahiren und den trocknen Inhalt deſſelben aufnehmen, der eine empiriſche geſchichtliche Grundlage ſeyn ſoll, ſo iſt dieſe ebenſo unſicher als unbeſtimmt. Es geht mit dieſen allen Völkern, allen Menſchen, welche an Gott glauben ſollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; ſie pflegen ſehr leichtſinnig gemacht zu werden. Es wird eine Ausſage und zwar eine empiriſch ſeyn ſollende Ausſage von Allen Menſchen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es ſollen Alle Menſchen ſeyn, gemacht; es kann ſelbſt nicht von allen Völkern geſchichtlicher Bericht gegeben werden; ſolche Ausſagen von Allen Menſchen ſind für ſich abſurd und ſind nur durch die Gewohnheit, es mit ſolchen nichtsſagenden Redensarten, weil ſie zu Tiraden dienen, nicht ernſtlich zu nehmen, erklärlich. Abgeſehen hiervon, ſo hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerſchaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenſtände des äußerlichen Bedürfniſſes beſchränktes Bewußtſeyn ſich nicht zu einem Bewußtſeyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Anſehung vieler Völker beruht das, was ein Geſchichtliches von ihrer Religion ſeyn ſollte, vornehmlich auf ungewiſſer Erklärung ſinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer ſehr großen Menge von Nationen, ſelbſt

ſonſt ſehr gebildeten, deren Religion uns auch beſtimmter und ausführlicher bekannt iſt, iſt das, was ſie Gott nennen, von ſolcher Beſchaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieſes Herr, in der chineſiſchen Staatsreligion iſt der bitterſte Streit zwiſchen katholiſchen Mönchsorden geführt worden, ob dieſe Namen für den chriſtlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorſtellungen ausgedrückt werden, welche unſeren Vorſtellungen von Gott ganz und gar zuwider ſeyen, ſo daß ſie nichts gemeinſchaftliches, nicht einmal das gemeinſchaftliche Abſtraktum von Gott enthielten. Die Bibel bedient ſich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wiſſen, obgleich dieſe Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterſcheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch ſcheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. ſ. f. der Indier u. ſ. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieſer Völker geſprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeſchrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu ſprechen, oder Gott wird zu der völlig unbeſtimmten Vorſtellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unſichtbaren, Unſinnlichen. Man kann dabei ſtehen bleiben, eine ſchlechte, falſche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es ſey beſſer, daß die Völker eine falſche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau ſagt, die auf die Klage, daß es ſchlecht Wetter ſey, erwiedert habe, daß ſolches Wetter immer noch beſſer ſey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zuſammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjektive, Religion zu haben, geſetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorſtellung von Gott; ſo gilt der Glaube an Götzen, weil ein ſolcher unter das

Abſtraktum von Gott überhaupt ſubſumirt werden kann, ſchon für hinreichend, wie das Abſtraktum von Gott überhaupt befriedigend iſt; dieß iſt wohl auch der Grund, warum ſolche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes ſind und für ein wegen Gehäſſigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abſtrakte Gegenſatz von Wahrheit und und Falſchheit eine viel andere Erledigung als in dem Abſtraktum von Gott überhaupt, oder was auf daſſelbe hinausläuft, in der bloßen Subjektivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt ſo der Consensus gentium im Glauben an Gott ſo eine dem darin ausgeſagten Faktiſchen als ſolchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorſtellung. Aber auch die Kraft dieſes Beweiſes, wenn die geſchichtliche Grundlage auch etwas Feſteres wäre und Beſtimmteres enthielte, iſt für ſich nicht bindend. Solche Art des Beweiſens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges iſt, ob Andere damit übereinſtimmen. Die Ueberzeugung, ob ſie Glaube oder denkendes Erkennen ſey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber ſie iſt weſentlich ein Sich-Erinnern des Geiſtes in ſich ſelbſt; daß Er ſelbſt befriedigt ſey iſt die formelle Freiheit des Menſchen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollſtändig niederſinkt, und daß er in der Sache befriedigt ſey, iſt die reelle Freiheit und das andere, vor welchem ſelbſt ebenſo alle Autorität niederſinkt; ſie ſind wahrhaft untrennbar. Selbſt für den Glauben iſt für die einzig abſolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, ſondern das Zeugniß des Geiſtes angegeben. Ueber andere Gegenſtände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht ſich der Autorität hingeben, aber jenes Recht iſt zugleich die höhere Pflicht für denſelben. Für eine ſolche Ueberzeugung, wie religiöſer Glaube, wo das Innerſte des Geiſtes ſowohl der Gewißheit ſeiner ſelbſt (dem Gewiſſen) nach, als durch den Inhalt in

direkten Anſpruch genommen wird, hat er eben damit das abſolute Recht, daß ſein eignes Zeugniß nicht fremder Geiſter, das Entſcheidende, Vergewiſſernde ſey.

Das metaphyſiſche Beweiſen, das wir hier betrachten, iſt das Zeugniß des denkenden Geiſtes, inſofern derſelbe nicht nur an ſich, ſondern für ſich denkend iſt. Der Gegenſtand, den es betrifft, iſt weſentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorſtellend genommen wird, ſo gehört ſein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbſt deſſelben iſt, wie das Gefühl das empiriſche beſondert-wordene Selbſt iſt. Es iſt alſo früh dazu fortgegangen worden, in Anſehung dieſes Gegenſtandes denkend, zeugend, d. i. beweiſend, ſich zu verhalten, ſobald nämlich das Denken aus ſeinem Verſenktſeyn in das ſinnliche und materielle Anſchauen und Vorſtellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. ſ. f. ſich wie aus ſeiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantaſiegebilde herauswand; ſo daß ihm Gott als weſentlich zu denkende und gedachte Objektivität zum Bewußtſeyn kam, und ebenſo das ſubjektive Thun des Geiſtes aus dem Fühlen, Anſchauen und der Phantaſie ſich zu ſeinem Weſen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieſes ſeines Bodens iſt, auch rein wie es in dieſem ſeinem Boden iſt, vor ſich haben wollte.

Die Erhebung des Geiſtes zu Gott im Gefühle, im Anſchauen, Phantaſie und im Denken, — und ſie iſt ſubjektiv ſo konkret, daß ſie von allen dieſen Momenten in ſich hat, — iſt eine innere Erfahrung; über ſolche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß ſich Zufälligkeit und Willkür einmiſcht; es begründet ſich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Akte und Beſtimmungen zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringen, um ſich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens ſelbſt zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Subſtantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Weſentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Expoſition derſelben, und geben dem Denken, daß das abſolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anſchauung oder Vorſtellen, dieſe Befriedigung.

Siebente Vorleſung.

Daß wir die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſeyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächſt ins Auge zu nehmen iſt. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieſes Auseinanderlegen ſogleich darauf, was ſchon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen iſt, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott iſt; was iſt denn dieß, was ſeyn ſoll? Gott iſt zunächſt eine Vorſtellung, ein Name. Von den zwei Beſtimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, iſt das erſte Intereſſe, das Subjekt für ſich ſelbſt zu beſtimmen, um ſo mehr, da hier das Prädikat des Satzes, als welches ſonſt die eigentliche Beſtimmung des Subjekts angeben ſoll, eben das, was dieſes ſey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber ſogleich mehr für uns iſt, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt iſt, als nur Seyn, iſt das Intereſſe, demſelben dieſe Beſtimmung als eine davon verſchiedene hinzuzufügen. Dieſer Inhalt ſo vom Seyn unterſchieden iſt eine Vorſtellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für ſich ſoll explicirt und ausgemacht werden:

So iſt denn in der Metaphyſik von Gott, der ſogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weiſe, indem zugeſehen wird, was unſere vorausgeſetzte Vorſtellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgeſetzt iſt, daß wir Alle dieſelbe Vorſtellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für ſich ſelbſt, abgeſehen von ſeiner Wirklichkeit, die Forderung mit ſich, daß er auch ſo in ſich ſelbſt wahr ſey, hiermit als Begriff logiſch wahr ſey. Indem die logiſche Wahrheit, inſofern das Denken ſich nur als Verſtand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widerſprechen reducirt iſt, ſo geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in ſich widerſprechend ſeyn ſoll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich ſey, indem die Möglichkeit ſelbſt nichts weiter iſt, als die Identität einer Vorſtellung mit ſich. Das Zweite iſt denn nun, daß von dieſem Begriffe gezeigt werde, daß er iſt; — das Beweiſen vom Daſeyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in dieſem Intereſſe der Identität, der bloßen Möglichkeit auf dieſe abſtrakteſte der Kategorien ſich reducirt und durch das Daſeyn nicht reicher wird, ſo entſpricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorſtellung von Gott, und es iſt daher drittens noch weiter von deſſen Eigenſchaften, ſeinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Dieſen Unterſcheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweiſen vom Daſeyn umſehen; es iſt das Thun des Verſtandes, das Konkrete zu analyſiren, die Momente deſſelben zu unterſcheiden und zu beſtimmen; dann ſie feſtzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er ſie ſpäter auch wieder von ihrem Iſoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, ſo ſollen ſie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So iſt ſogleich das Intereſſe des Verſtandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

weſentlich zum Begriff Gottes gehört, dieſer Begriff nothwendig als ſeyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall iſt, ſo ſoll der Begriff nicht abgeſondert vom Seyn gedacht werden; er iſt nichts wahrhaftes ohne Seyn. Dieſem Reſultate zuwider iſt es alſo, daß der Begriff für ſich ſelbſt wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerſt angenommen und bewerkſtelligt werden ſollte. Wenn hier der Verſtand dieſe erſte Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entſtandene ſelbſt für unwahr erklärt, ſo zeigt ſich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff ſoll nämlich zuerſt betrachtet und nachher auch die Eigenſchaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und ſoll auch nichts anderes ſeyn als der „Inbegriff ſeiner Realitäten“; was ſollten aber die Eigenſchaften Gottes anders ſeyn, als die Realitäten und ſeine Realitäten. Sollten die Eigenſchaften Gottes mehr deſſen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weiſe ſeiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er ſelbſt iſt, ſo führt die Vorſtellung Gottes wohl wenigſtens ſo viel mit ſich, daß Gottes abſolute Selbſtſtändigkeit ihn nicht aus ſich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber ſeyn ſollte, haben möge, was nicht als bereits entſchieden vorausgeſetzt werden dürfte, ſo bleiben ſeine Eigenſchaften, Thun oder Verhalten, nur in ſeinem Begriff eingeſchloſſen, ſind in demſelben allein beſtimmt, und weſentlich nur ein Verhalten deſſen zu ſich ſelbſt; die Eigenſchaften ſind nur die Beſtimmungen des Begriffes ſelbſt. Aber auch von der Welt für ſich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, ſo daß die Eigenſchaften Gottes Verhältniſſe deſſelben zu ihr ſeyen, ſo iſt die Welt als Produkt ſeiner ſchöpferiſchen Kraft nur durch ſeinen Begriff beſtimmt, in welchem ſomit wieder, nach dieſem überflüſſigen Umwege durch die Welt, die Eigenſchaften ihre

Beſtimmung haben; und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, ſondern etwas Inhaltvolles ſeyn ſoll, nur durch ſie explicirt wird.

Was ſich hieraus ergiebt, iſt, daß die Unterſcheidungen, die wir geſehen, ſo formell ſind, daß ſie keinen Gehalt, keine beſondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt in Einem, Beſtimmen ſeines Begriffs und ſeiner Eigenſchaften und ſeines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorſtellung iſt das ganz Unbeſtimmte, erſt der, und zwar ſelbſt erſte und abſtrakteſte, Uebergang nämlich zum Seyn iſt ein Eintreten des Begriffs und der Vorſtellung in die Beſtimmtheit. Dieſe Beſtimmtheit iſt freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin ſeinen Grund, daß jene Metaphyſik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob ſie gleich die des Begriffes Gottes ſeyn ſoll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verſtandes, zur einfachen Identität wird; ſo daß wir in der That es nur mit den letzten Abſtraktionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegenſatze ſowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir geſehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Richtigkeit der Unterſcheidungen, womit die Metaphyſik anfängt, angegeben, iſt zu erinnern, daß ſich damit nur eine Folge für das Verfahren derſelben ergiebt, nämlich dieſe, daß wir daſſelbe mit jenen Unterſcheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweiſe wird zum Inhalte ſelbſt den hier bereits ſich einmiſchenden Gegenſatz von Denken und Seyn haben, welcher alſo daſelbſt nach ſeinem eigenen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächſt ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es iſt darauf aufmerkſam zu machen, inſofern es die ſpekulative Grundlage und Zuſammenhang unſerer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da ſie an ſich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende ſeyn kann, aber es iſt nicht unſer Zweck, ſie in unſerer Darſtellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann alſo lemmatiſcher Weiſe bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für ſich und deſſen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abſtrakter Gedanke genannt werden ſoll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterſchieden; allein ſolcher Begriff fiel ſelbſt nur mit der Möglichkeit, der abſtrakten Identität zuſammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, ſondern ein beſonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes ſeyn ſollte, nichts übrig als eben nur dieſe abſtrakte beſtimmungsloſe Identität. Es liegt ſchon in dem Vorhergehenden, daß wir ſolche abſtrakte Verſtandesbeſtimmung nicht für den Begriff nehmen, ſondern ſo, daß er ſchlechthin konkret in ſich ſey, eine Einheit, welche nicht unbeſtimmt, ſondern weſentlich beſtimmt, und ſo nur als Einheit von Beſtimmungen iſt, und dieſe Einheit ſelbſt ſo an ihre Beſtimmungen gebunden, alſo eigentlich die Einheit von ihr ſelbſt und den Beſtimmungen iſt, daß ohne die Beſtimmungen die Einheit nichts iſt, zu Grunde geht, oder näher ſelbſt nur zu einer unwahren Beſtimmtheit herabgeſetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu ſeyn, der Beziehung bedürftig iſt. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß ſolche Einheit von Beſtimmungen — ſie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weiſe als ein Subjekt zu nehmen iſt, dem ſie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demſelben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für ſich aber außer derſelben gegen einander wären, ſondern ihre Einheit iſt eine ihnen ſelbſt weſentliche, das heißt, nur eine ſolche, daß ſie durch die Beſtimmungen ſelbſt konſtituirt wird, und umgekehrt, daß dieſe unterſchiedenen Beſtimmungen als ſolche an ihnen ſelbſt dieß ſind, untrennbar von einander zu ſeyn, ſich ſelbſt in die andere überzuſetzen, und für ſich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, ſo daß wie ſie die Einheit konſtituiren, dieſe deren Subſtanz und Seele iſt.

Dieß macht die Natur des Konkreten des Begriffes überhaupt aus. Bei dem Philoſophiren über irgend einen Gegenſtand kann es nicht ohne allgemeine und abſtrakte Gedankenbeſtimmungen abgehen, am wenigſten wenn Gott, das Tiefſte des Gedankens, der abſolute Begriff, der Gegenſtand iſt; ſo hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der ſpekulative Begriff des Begriffes ſelbſt iſt. Derſelbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine hiſtoriſche Angabe zu ſeyn; daß ſein Gehalt an und für ſich wahr ſey, wird in der logiſchen Philoſophie erwieſen. Beiſpiele könnten ihn der Vorſtellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geiſt iſt allerdings das Nächſte, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich ſo konkret in ſich iſt, daß ſie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe iſt, welche weſentlich von ihr und von einander unterſchieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu ſeyn, was ſie ſind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es iſt in demſelben Sinn, in dem der Begriff des ſpekulativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge deſſelben anzuführen. Nämlich indem die Beſtimmungen des Begriffs nur in der Einheit deſſelben und daher untrennbar ſind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unſeres Gegenſtandes, den Begriff Gottes nennen, — ſo muß jede von dieſen Beſtimmungen ſelbſt, inſofern ſie für ſich, unterſchieden von der andern genommen wird, nicht als eine abſtrakte Beſtimmung, ſondern als ein konkreter Begriff Gottes genommen werden. Dieſer aber iſt zugleich nur Einer; es iſt daher kein anderes Verhältniß unter dieſen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Beſtimmungen angegeben worden iſt; — nämlich als Momente

Eines und deſſelben Begriffes zu ſeyn; ſich zu einander als nothwendig zu verhalten, ſich gegenſeitig zu vermitteln, untrennbar zu ſeyn, ſo daß ſie nur durch die Beziehung auf einander ſind, welche Beziehung eben die lebendige durch ſie werdende Einheit, wie ihre vorausgeſetzte Grundlage iſt. Für dieß verſchiedene Erſcheinen iſt es, daß ſie an ſich derſelbe Begriff ſind, nur anders geſetzt, und zwar daß dieß verſchiedene Geſetztſeyn oder andere Erſcheinen in nothwendigem Zuſammenhange iſt, das Eine alſo auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere geſetzt wird.

Der Unterſchied vom Begriffe als ſolchem iſt dann nur der, daß dieſer abſtrakte Beſtimmungen zu ſeinen Seiten hat, der weiter beſtimmte Begriff aber (die Idee) ſelbſt in ſich konkrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Beſtimmungen nur der Boden ſind. Dieſe konkreten Seiten ſind, oder vielmehr ſie erſcheinen, als für ſich exiſtirende, vollſtändige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre ſpecifiſche Beſtimmtheit ausmacht, ebenſo als in ſich unterſchiedene gefaßt, ſo giebt dieß die Fortbeſtimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Beſtimmungen, ſondern einen Reichthum von Geſtaltungen, welche ebenſo ſchlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjekte geſetzt und gehalten ſind. Und die Einheit des Subjekts mit ſich wird um ſo intenſiver, in je weitere Unterſchiede es ausgelegt iſt; das weitere Fortbeſtimmen iſt zugleich ein In-ſich-gehen des Subjekts, ein Vertiefen ſeiner in ſich ſelbſt.

Wenn wir ſagen, daß ein und derſelbe Begriff es ſey, der nur weiter fortbeſtimmt werde, ſo iſt dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbeſtimmung Eines und deſſelben giebt mehrere Beſtimmungen für daſſelbe. Dieſer Reichthum in der Fortbeſtimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Beſtimmungen gedacht werden, ſondern konkret werden; dieſe konkreten Seiten für ſich genommen erſcheinen ſelbſt als vollſtändige

für ſich exiſtirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjekte geſetzt, ſind ſie nicht ſelbſtſtändig, getrennt von einander in ihm, ſondern als ideell, und die Einheit des Subjekts wird dann um ſo intenſiver. Die höchſte Intenſität des Subjekts in der Idealität aller konkreten Beſtimmungen, der höchſten Gegenſätze iſt der Geiſt. Zur nähern Vorſtellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiſte anführen. Die Natur iſt im Geiſte gehalten, von ihm erſchaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer ſelbſtſtändigen Wirklichkeit unerachtet, iſt ſie an ſich nur ein Geſetztes, Geſchaffenes, im Geiſte Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiſte fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geiſtes beſtimmt wird, entſteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein ſubſtantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geiſt wäre, ſondern die Idee, welche die Subſtanz der Natur iſt, zum Geiſte vertieft, behält in dieſer unendlichen Intenſität der Idealität jenen Inhalt in ſich, und iſt reicher um die Beſtimmung dieſer Idealität ſelbſt, die an und für ſich, der Geiſt iſt. Wir mögen bei dieſer Erwähnung der Natur in Rückſicht auf die mehrern Beſtimmungen, die wir in unſerem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß ſie in dieſer Geſtalt als die Totalität äußerlicher Exiſtenz zwar vorkommt, aber als eine der Beſtimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener ſpekulativen Idealität fort, noch zu der konkreten Geſtaltung, in der die Gedankenbeſtimmung, in der ſie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe iſt allerdings eine der Beſtimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demſelben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf deſſen Entwickelung, wie die Unterſchiede Gedanken als ſolche, Begriffsmomente bleiben, beſchränken, ſo wird die Stufe nicht als Natur, ſondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe ſeyn, der dann aber ferner mit der

tieferen Beſtimmung der Freiheit als Geiſt gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu ſeyn, der ſeiner und auch unſerer würdig ſey.

Das ſo eben über die konkrete Form eines Begriffsmoments geſagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Beſtimmungen in ihrer Entwickelung ſich vermehren. Das Verhältniß der Beſtimmungen Gottes zu einander iſt ein ſchwieriger Gegenſtand für ſich und um ſo mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigſtens etwas zu kennen, wenigſtens eine Vorſtellung zu haben, kann vom Weſen Gottes, als Geiſtes überhaupt, nichts verſtanden werden; aber das Geſagte findet ferner ſogleich ſeine Anwendung in der nächſtfolgenden Seite unſerer Abhandlung.

Achte Vorleſung.

In der vorigen Vorleſung ſind die ſpekulativen Grundbeſtimmungen, die Natur des Begriffs, deſſen Entwickelung zu der Vielheit von Beſtimmungen und Geſtaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unſerer Aufgabe zurückſehen, ſo begegnet uns ſogleich auch eine Mehrheit; es findet ſich, daß es mehrere Beweiſe vom Daſeyn Gottes giebt; — eine äußerliche empiriſche Mehrheit, Verſchiedenheit, wie ſie ſich zunächſt auch nach dem geſchichtlichen Entſtehen darbietet, die nichts mit den Unterſcheidungen, welche ſich aus der Entwickelung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir ſonach, wie wir ſie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir ſogleich faſſen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenſtande zu thun haben, und uns erinnern, daß unſere Betrachtung eines unendlichen Gegenſtandes eine philoſophiſche, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen ſeyn ſoll. Ein geſchichtliches Fak-

tum, auch eine mathematiſche Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältniſſe nach Außen, nach denen ſie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von denen ſie ſelbſt abhängen, oder auf eine andere Beſtimmung, um die es zu thun iſt und die hiermit gleichfalls zuſammenhängt, geſchloſſen werden kann. Von dem pythagoreiſchen Lehrſatze ſollen etliche und zwanzig Beweiſe erfunden worden ſeyn. Ein geſchichtliches Faktum, je bedeutender es iſt, ſteht mit ſo vielen Seiten eines Zuſtands und andern geſchichtlichen Verlaufs im Zuſammenhang, daß von jeder derſelben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Faktums ausgegangen werden kann; der direkten Zeugniſſe können ebenſo ſehr viele ſeyn; und jedes Zeugniß gilt, inſofern es ſich nicht ſonſt widerſprechend zeigt, in dieſem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematiſchen Satze auch ein einziger für genügend gilt, ſo iſt es vornehmlich bei geſchichtlichen Gegenſtänden, juridiſchen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweiſen dafür gelten muß, die Beweiskraft ſelbſt zu verſtärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erſcheinungen hat der Gegenſtand als ein empiriſch-Einzelnes die Beſtimmung der Zufälligkeit, und ebenſo giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denſelben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenſtand in dem Zuſammenhange mit anderen Umſtänden, von denen jeder wieder für ſich unter ſolche Zufälligkeit fällt; hier iſt es die Erweiterung und Wiederholung ſolchen Zuſammenhangs, wodurch die Objektivität, die Art von Allgemeinheit, die in dieſem Felde möglich iſt, ſich ergiebt. Die Beſtätigung eines Faktums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjektivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuſchung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgeſetzt ſeyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorſtellung von demſelben vorausſetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zuſammenhängen, in dem ſonſt irgend ein Ge-

genſtand mit anderen ſteht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menſchen überhaupt iſt, iſt auf dieſem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigſte Weiſe die Zufälligkeit des Denkens, Vorſtellens, der Phantaſie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugeſtanden wird, der Empfindungen, Regungen u. ſ. f. vorhanden. Es ergiebt ſich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, ſo die unendliche Menge von ſolchen weſentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweiſen haben müſſen. Ebenſo muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuſchung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Beſtätigung und Befeſtigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erſcheinen. In dem Subjekte ſtärkt ſich die Zuverſicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des weſentlichen Erhebens des Geiſtes zu demſelben, und die Erfahrung und Erkennen deſſelben als Weisheit, Vorſehung in unzähligen Gegenſtänden, Ereigniſſen und Begegniſſen. So unerſchöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenſtand iſt, ſo unerſchöpflich zeigt ſich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Verſenktſeyn des Menſchen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit ſeiner äußeren Umgebung und ſeiner inneren Zuſtände, ſich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweiſen des Waltens Gottes ſich daſſelbe vor Augen zu bringen.

Wenn man dieſe Art des Beweiſens vor ſich hat, wird man ſogleich inne, daß es in einer verſchiedenen Sphäre Statt findet, als das wiſſenſchaftliche Beweiſen. Das empiriſche Leben des Einzelnen, aus den vielfachſten Abwechslungen der Stimmung, der Zuſtände des Gemüths in den verſchiedenen äußeren Lagen zuſammengeſetzt, führt es herbei, aus und in denſelben ſich das Reſultat, daß ein Gott iſt, zu vervielfältigen, und die-

ſen Glauben ſich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wiſſenſchaftliche Feld iſt der Boden des Gedankens; auf dieſem zieht ſich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Reſultat ſeyn ſoll, in Einmal zuſammen; es kommt nur die Eine Gedankenbeſtimmung in Betracht, welche als dieſelbe einfach alle jene Beſonderheiten des empiriſchen in die unendlichen Einzelnheiten der Exiſtenz zerſplitterten Lebens in ſich faßt.

Aber es ſind dieß unterſchiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt iſt derſelbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Geſtalt; er epitomirt denſelben, ohne ihm von ſeinem Werthe und dem Weſentlichen etwas zu benehmen; dieſes vielmehr nur herauszuheben, iſt ſeine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben ſich hierbei auch unterſchiedene, mehrere Beſtimmungen. Zunächſt bezieht ſich die Gedankenbeſtimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geiſtes aus dem Endlichen zu Gott; wenn ſie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, ſo ſind dieſer Kategorien ſelbſt doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterſchiedene Beſtimmungen; und dieſe ſind demnächſt die Quelle der unterſchiedenen metaphyſiſchen, d. h. nur im Gedanken ſich bewegenden Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Nach der geſchichtlichen Geſtalt der Beweiſe, wie wir ſie aufzunehmen haben, ſind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte beſtimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derſelben in ihnen ſelbſt und aufeinander. Aber außer dieſen dem Inhalte nach endlichen Anfängen giebt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der ſeinem Inhalte nach unendlich ſeyn ſollende Begriff Gottes, der nur dieſe Endlichkeit hat, ein Subjektives zu ſeyn, welche ihm abzuſtreifen iſt. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefan-

gen gefallen laſſen; ſie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer ſey, für ſich keinen Eintrag; inſofern derſelbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von dieſem als der Eine und derſelbe, obgleich von verſchiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls iſt ferner das Reſultat Eines und daſſelbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß iſt ſo etwas unbeſtimmt-Allgemeines. Es thut ſich jedoch hierbei eine Verſchiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerkſamkeit zu wenden iſt. Sie hängt mit dem zuſammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden iſt. Dieſe ſind durch Ausgangspunkte, jeder eines beſtimmten Inhalts, verſchieden; es ſind beſtimmte Kategorien; die Erhebung des Geiſtes zu Gott von ihnen aus iſt der in ſich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derſelbe hat als nothwendig ein Reſultat, und dieß Reſultat iſt beſtimmt nach der Beſtimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus dieſem. Somit ergiebt ſich, daß in den unterſchiedenen Beweiſen vom Daſeyn Gottes auch unterſchiedene Beſtimmungen von Gott reſultiren. Dieß geht nun gegen den nächſten Anſchein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweiſen vom Daſeyn Gottes das Intereſſe nur auf das Daſeyn, und dieſe eine abſtrakte Beſtimmung das gemeinſchaftliche Reſultat aller der verſchiedenen Beweiſe ſeyn ſoll. Inhaltsbeſtimmungen daraus gewinnen zu wollen, iſt ſchon damit beſeitigt, daß in der Vorſtellung Gottes bereits der ganze Inhalt ſich findet, und dieſe Vorſtellung beſtimmter oder dunkler vorausgeſetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphyſik, dieſelbe als ſogenannter Begriff zum Voraus feſtgeſetzt wird. Es iſt daher dieſe Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens ſich die Inhaltsbeſtimmungen ergeben; am wenigſten in dem Beweiſe, der ins Beſondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen ſoll, jenem Begriff die abſtrakte Beſtimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von ſelbſt, daß aus verſchiedenen Prämiſſen und der Mehrheit von Schlüſſen, die durch dieſelben konſtruirt werden, auch mehrere Reſultate von unterſchiedenem Inhalte ſich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu geſtatten ſcheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, ſo beſchränkt ſich dieſe Gleichgültigkeit in Anſehung der Reſultate, welche eine Mehrheit von Beſtimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt ſich die Frage zunächſt über das Verhältniß derſelben zu einander von ſelbſt herbei, da Gott Einer iſt. Das geläufigſte Verhältniß hierbei iſt, daß Gott in mehreren Beſtimmungen als Ein Subjekt von mehreren Prädikaten beſtimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenſtänden gewohnt ſind, daß von ihnen mehrere Prädikate in ihrer Beſchreibung aufgeführt werden, ſondern daß auch von Gott mehrere Eigenſchaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und ſo fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorſtellung, daß die Forderung, das zu ſagen, was er iſt, nur durch die unerſchöpfliche Angabe ſeiner Namen, d. i. ſeiner Beſtimmungen erſchöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte geſagt worden iſt, daß ſie durch den Gedanken in einfache Kategorien zuſammengefaßt werden, ſo tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenſchaften auf wenigere, oder um ſo mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der weſentlich in ſich einige untrennbare Begriff iſt, während wir von den endlichen Gegenſtänden zugeben, daß wohl jeder für ſich auch nur Ein Subjekt, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes iſt, Begriff iſt, dieſe Einheit doch eine in ſich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichem, zuſammengeſetzte, trenn-

bare, ſelbſt auch ſich in ihrer Exiſtenz widerſtreitende Einheit iſt. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen beſteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar iſt, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. ſ. f., dann Färbeſtoff, Oel, Säure u. ſ. f. ebenſo trennbar ſind, daß was Prädikate am wirklichen Subjekte oder Individuum ſind, Farbe, Geruch, Geſchmack u. ſ. f. als ſelbſtſtändige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit beſtimmt iſt, ſo auseinanderzufallen. Der Geiſt thut ſeine Endlichkeit in derſelben Verſchiedenheit und Unangemeſſenheit, überhaupt ſeines Seyns zu ſeinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt ſich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantaſie dem Verſtande, ſie und dieſer der Vernunft u. ſ. f. unangemeſſen, ohnehin das ſinnliche Bewußtſeyn, mit welchem die ganze Exiſtenz immer aus- oder wenigſtens angefüllt iſt, iſt die Maſſe von momentanem, vergänglichem, ſchon inſofern unwahrem Inhalte. Dieſe in der empiriſchen Wirklichkeit ſo weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geiſtes kann es einigermaßen entſchuldigen, wenn auch die Idee deſſelben ſo in ſich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn iſt als individuelle Exiſtenz, als dieſer Einzelne eben dieſe Endlichkeit, ſo in getrenntem, ſich ſelbſt äußerlichem Daſeyn zu ſeyn. Aber Gott iſt nur Dieſer Eine, iſt nur als dieſer Eine Gott; alſo die ſubjektive Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenſo ungetrennt an ihr ſelber. Hier zeigt ſich die Verſchiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädikate, die nur in der Einheit das Subjekt verknüpft, an ihnen ſelbſt aber in Unterſchiedenheit, womit ſie ſelbſt in Gegenſatz und damit in Widerſtreit kämen, wären, ſomit aufs entſchiedenſte als etwas Unwahres, und die Mehrheit von Beſtimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächſte Art, in welcher ſich die Zurückführung der

mehreren Beſtimmungen Gottes, die ſich aus den mehreren Beweiſen ergeben, auf den Einen und als in ſich einig zu faſſenden Begriff darbietet, iſt das Gewöhnliche, daß ſie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abſtraktere, und da die Einheit Gottes die höchſte iſt, auf die hiermit abſtrakteſte Einheit zurückgeführt werden ſollen. Die abſtrakteſte Einheit aber iſt die Einheit ſelbſt; es ergäbe ſich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit ſey, — um dieß als ein Subjekt oder Seyendes wenigſtens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele geſtellt iſt, ſo daß auch der Eine in ihm ſelbſt noch von den Vielen Prädikat ſeyn könnte; alſo als Einheit in ihm ſelbſt — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit ſolcher Abſtraktion der Beſtimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abſtrakt das Seyn in den Beweiſen des Daſeyns Gottes das Reſultat wäre, oder was daſſelbe iſt, daß Gott ſelbſt nur das abſtrakte Eine oder Seyn, das leere Weſen des Verſtandes wäre, dem ſich die konkrete Vorſtellung Gottes, gegenüber, die durch ſolche abſtrakte Beſtimmung nicht befriedigt, gegenüberſtellte. Aber nicht nur iſt die Vorſtellung dadurch unbefriedigt, ſondern die Natur des Begriffes ſelbſt, welche, wie ſie im Allgemeinen angegeben worden, ſich als an ihr ſelbſt konkret zeigt, und was als Verſchiedenheit und Mehrheit von Beſtimmungen äußerlich erſcheint, nur die in ſich bleibende Entwickelung von ihren Momenten iſt. Es iſt denn ſo die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiſte wirkſam iſt und in ihm dieſe Mehrheit von Beſtimmungen hervortreibt; nur indem dieſes Denken die Natur des Begriffes ſelbſt und damit die Natur ihres Verhältniſſes und die Nothwendigkeit des Zuſammenhanges derſelben noch nicht erfaßt hat, erſcheinen ſie, die an ſich Stufen der Entwickelung ſind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieſes Denken auch innerhalb einer jeden dieſer Beſtimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweiſen heißt, nur ſo auffaßt, daß die Beſtimmungen in ihrem Zuſammenhange doch außer einander bleiben, und ſich nur als ſelbſtſtändige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit ſich ſelbſt als das wahrhafte letzte Verhältniß in ſolchem Gange erkennt; was ſich als der formelle Mangel dieſer Beweiſe bemerklich machen wird.

Neunte Vorleſung.

Nehmen wir die Verſchiedenheit der vorhandenen Beweiſe über das Daſeyn Gottes auf, wie wir ſie vorfinden, ſo treffen wir auf einen weſentlichen Unterſchied; ein Theil der Beweiſe geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom beſtimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an ſich ſelbſt, zum Seyn dieſer Wahrheit. Dieſer Unterſchied, obgleich derſelbe als ein nur ſich ſo vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet ſich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen iſt. Wir haben nämlich zwei Beſtimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann alſo ſowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkſtelligen ſoll. Bei dem bloßen Können ſcheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erſcheint der andere als überflüſſig.

Was aber ſo zunächſt als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erſcheint, hat einen Zuſammenhang im Begriffe, ſo daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander ſind, noch einen bloß äußerlichen Unterſchied ausmachen, noch einer derſelben überflüſſig iſt. Die Natur dieſer Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumſtand; ſie hängt mit dem

Innerſten unſeres Gegenſtandes ſelbſt zuſammen, und zunächſt mit der logiſchen Natur des Begriffs; gegen dieſen ſind die zwei Wege nicht bloß verſchiedene überhaupt, ſondern Einſeitigkeit, ſowohl in Beziehung auf die ſubjektive Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes ſelbſt. Wir wollen dieſe Einſeitigkeit in ihrer konkreteren Geſtalt in Beziehung auf unſeren Gegenſtand darlegen; es ſind zunächſt nur die abſtrakten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegenſatz und Beziehungsweiſe wir vor uns haben; es ſoll ſich zugleich zeigen, wie dieſe Abſtraktionen und deren Verhältniſſe zu einander die Grundlagen des Konkreteſten ausmachen und beſtimmen.

Um dieß beſtimmter angeben zu können, ſchicke ich die weitere Unterſcheidung voraus, daß es drei Grundweiſen ſind, in denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht: die eine iſt das Uebergehen der einen Beſtimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weiſe aber iſt die des Begriffs oder der Idee, daß die Beſtimmung in ihrer anderen ſo ſich erhält, daß dieſe ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjektive Einheit derſelben geſetzt iſt. So iſt keine von ihnen einſeitig, und ſie beide zuſammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächſt nur ihre Subſtanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenſo ewig ſich reſultirt und unterſchieden von ihnen für ſich als ihre Einheit wird, als dieſe ſich ewig zu ihrem Scheine entſchließt.

Die beiden angegebenen einſeitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen ſelbſt eine gedoppelte Form ihrer Einſeitigkeit; die Verhältniſſe, die daraus hervorgehen, ſind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleiſtet werden ſoll, iſt, daß an der Beſtimmung der einen Seite, des Seyns, die andere, der Begriff, und umgekehrt an dieſer die erſtere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr ſelbſt ſich zu ihrer andern beſtimme.

Wenn nun nur die eine Seite ſich zu der anderen beſtimmte, ſo wäre dieſes Beſtimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der konkreten Bedeutung Gottes und Seyn in der konkreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbeſtimmen Gottes zur Natur nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge faßten, ſo wäre derſelbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin beſtimmte. Wenn wir dieß in konkretern Formen nehmen, und Gott als die Idee für ſich ſeyend vorſtellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur faſſen, ſo zeigte ſich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verſchwunden wäre. 2. In Anſehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unſere Erinnerung, daß das einfache Reſultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verſchwunden iſt; in Anſehung des Erſcheinens wären es wir nur, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu ſeinem Scheine, der als Schein ſchlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er ſich nicht wiederſtrahlte, nicht in ſich ſelbſt ſchiene. Und wie ſollte der Dritte, wie ſollten wir es ſeyn, die dieſen Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in ſeinen Mittelpunkt zurückführten und das Weſen ſo erſt ſich ſelbſt erſcheinen, in ſich ſelbſt ſcheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein abſolut vorausgeſetztes Wiſſen, überhaupt ein ſelbſtſtändiges Thun einer formellen, alles in ſich ſelbſt befaſſenden Allgemeinheit, in welche jene an und für ſich ſeyn ſollende Einheit ſelbſt nur als Scheinen ohne Objektivität fiele.

Faſſen wir das Verhältniß beſtimmter, welches in dieſer Beſtimmung aufgeſtellt iſt, ſo würde die Erhebung des beſtimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unſeres Bewußtſeyns, der Thätigkeit dieſes Erhebens ſelbſt, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit ſeyn, welche ſubjektiv nur zu ihm ſich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweiſe, um in Ihm zu verſchwinden, oder als einen Schein ſich Ihn gegenüberzuſetzen. In jenem Verſchwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die abſolute Subſtanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu ſich wiederkehrt; — und ſelbſt das Vorſtellen oder Denken der abſoluten Subſtanz wäre noch ein Zuviel, das ſelbſt zu verſchwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als ſolche, d. h. ſomit das Subjektive für ſich das Seyende, Selbſtſtändige bleibt, ſo iſt das zunächſt Selbſtſtändige, zu dem ſie das Erheben iſt, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgeſtelltes, Poſtulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbſtſtändiges, das aus ſich ſelbſt anfängt, — nur die vorgeſtellte Subſtanz, die ſich nicht erſchließt, und eben damit nicht die Thätigkeit iſt, als welche allein in das ſubjektive Erheben als ſolches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geiſt iſt, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menſchen ſelbſt erweckt.

Wenn in dieſer Einſeitigkeit ſich auch eine weitere Vorſtellung und Entwickelung deſſen, was zunächſt über die Beſtimmung eines Gegenſcheins nicht hinausgeht, ſich ergäbe, eine Emancipation deſſelben, worin er ſeiner Seits gleichfalls als ſelbſtſtändig und thätig als Nicht=Schein beſtimmt würde, ſo

wäre dieſem Selbſtſtändigen nur die relative, ſomit halbe Beziehung auf ſeine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in ſich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweiſe ſich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Weſen und durch ihr Weſen, es fehlte ſowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geiſtes in ſich ſelbſt, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforſchte; aber jene Rückkehr in ſich und dieſe Erforſchung des Anderen, beides fällt weſentlich zuſammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das ſubſtantielle Seyn, iſt keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in ſich macht allein die Tiefe, und das Erforſchen ſelbſt des Weſens iſt die Rückkehr in ſich.

Bei dieſer vorläufigen Andeutung des konkreteren Sinnes des angeführten Unterſchiedes, den unſere Reflexion vorfand, laſſen wir es hier bewenden. Worauf aufmerkſam zu machen war, iſt, daß der Unterſchied nicht eine überflüſſige Mehrheit iſt, daß ferner die daraus zunächſt als formell und äußerlich geſchöpfte Eintheilung zwei Beſtimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtſeyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenſo ſehr im Gange des ſubjektiven Ganges des Erkennens, als ſie einen ganz objektiven konkreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für ſich gehalten, die wichtigſten Einſeitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff iſt überhaupt, näher in dem, was von ihm geſagt worden iſt, daß ſeine Einheit als Einheit beider Momente ein Reſultat, wie die abſoluteſte Grundlage, und Reſultat beider Momente ſey. Ohne aber dieſe Totalität und deren Forderung vorauszuſetzen, wird aus dem Reſultate der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einſeitig von der einen anfangen, es ſich ergeben, daß ſie ſich ſelbſt, durch ihre eigene dialektiſche Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus ſich zu dieſer Vervollſtändigung übergeht. Die objektive Bedeutung dieſes zunächſt nur ſubjektiven Schließens aber wird ſich damit zugleich von ſelbſt herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweiſens aufgehoben wird; die Endlichkeit deſſelben beſteht vor allem in dieſer Einſeitigkeit ſeiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieſer Einſeitigkeit erhält es auch den Inhalt in ſeiner Wahrheit in ſich; die Erhebung zu Gott iſt für ſich das Aufheben der Einſeitigkeit der Subjektivität überhaupt und zuallererſt des Erkennens.

Zu dem Unterſchiede, wie er von der formellen Seite als eine Verſchiedenheit der Arten von Beweiſen des Daſeyns Gottes erſcheint, iſt noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Geſtalten von Beweiſen angegeben werden.

Der erſte Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, ſich nicht ſelbſt trägt, und ſchließt auf ein wahrhaftes, an und für ſich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, inſofern es ſich nach Zweckbeziehungen beſtimmt findet, und ſchließt auf einen weiſen Urheber dieſes Seyns, — der teleologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn deſſelben ſchließt, — der ontologiſche Beweis, ſo ſind es, indem wir uns von dieſer Angabe leiten laſſen, — drei Beweiſe, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche ſie als abgethan in Vergeſſenheit geſtellt worden ſind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorleſung.

Die erſte Seite der zu betrachtenden Beweiſe macht die Welt überhaupt und zwar zunächſt die Zufälligkeit derſel-

ben zu ſeiner Vorausſetzung. Der Ausgangspunkt ſind die empiriſchen Dinge, und das Ganze dieſer Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es beſtimmt iſt, allerdings einen Vorzug vor ſeinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfaſſende und ſie beſtimmende Einheit, wie ſchon das Ganze eines Hauſes, noch mehr das Ganze, das als für ſich ſeyende Einheit iſt, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verſtehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zuſammen dieſer unendlichen Menge von Exiſtenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächſt ſelbſt als für ſich ſeyend vorgeſtellt wird. Die Welt begreift die Menſchen ſo ſehr in ſich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgeſtellt, unter der man etwa ein in ſich ſyſtematiſches Ganzes, ein Syſtem von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Geſetzen verſteht. Die Welt drückt nur ſo das Aggregat aus, daß, was ſie iſt, ſchlechthin auf der exiſtirenden Menge beruht, ſo hat ſie keinen Vorzug, wenigſtens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Dieſe Dinge beſtimmen ſich uns ferner auf vielfache Weiſe; zunächſt als beſchränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. ſ. f. Von ſolchem Ausgangspunkte aus erhebt ſich der Geiſt zu Gott. Das beſchränkte, das endliche, zufällige Seyn verurtheilt er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte ſey; er entflieht in die Region eines anderen, ſchrankenloſen Seyns, welche das Weſen ſey, gegen jenes unweſentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit iſt nicht das Wahre, ſondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das ſchrankenloſe Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle deſſen auszudrücken, was wir Gott nennen, ſo iſt doch Gott ſchrankenloſes Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geſchieht alſo wenig-

ſtens zu dieſen göttlichen Prädikaten, oder vielmehr zu dieſen, wenn auch abſtrakten, doch allgemeinen Grundlagen ſeiner Natur, oder wenigſtens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Dieſe Erhebung überhaupt iſt das Faktum in dem Menſchengeiſte, das die Religion iſt, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abſtrakt; ſo iſt dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derſelben.

Bei dieſer Erhebung als Faktum bleibt das Princip des unmittelbaren Wiſſens ſtehen, beruft ſich und beruht bei demſelben als Faktum mit der Verſicherung, daß es das allgemeine Faktum in den Menſchen und ſelbſt in allen Menſchen ſey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menſchengeiſte, und die Vernunft genannt wird. Es iſt über dieß Princip ſchon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, inſofern wir bei dem Faktum, um welches es ſich handelt, hier ſtehen. Dieſes Faktum eben, die Erhebung ſelbſt iſt als ſolche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: ſie hat das endliche, zufällige Daſeyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, iſt der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie iſt ſomit vermittelt durch jenen Anfang und iſt nur die Erhebung zum Unendlichen und in ſich ſelbſt Nothwendigen, indem ſie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß ſelbſt nur, wie ſich ſpäter beſtimmt, relativ —) iſt, ſtehen bleibt, ſondern vermittelſt des Verlaſſens und Aufgebens ſolchen Standpunkts. Dieſe Erhebung, welche Bewußtſeyn iſt, iſt ſomit in ſich ſelbſt vermitteltes Wiſſen.

Ueber den Anfang, von dem dieſe Erhebung ausgeht, iſt ferner ſogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein ſinnlicher, nicht ein empiriſch-konkreter der Empfindung oder Anſchauung, noch ein konkreter der Phantaſie iſt, ſondern es ſind die abſtrakten Gedankenbeſtimmungen der Endlich-

keit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art iſt das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, abſolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Beſtimmung, ſondern ganz in dieſen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieſer Seite muß geſagt werden, daß die Allgemeinheit des Faktums dieſer Erhebung ihrer Form nach falſch iſt. Z. B. ſelbſt von den Griechen kann man ſagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an ſich ſelbſt ſeyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philoſophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abſtrakten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen ſo allgemein vor der Vorſtellung, ſondern in ihrer empiriſch-konkretern Geſtalt; ebenſo Gott nicht in der Gedankenbeſtimmung des Unendlichen, Ewigen, An-ſich-nothwendigen, ſondern in beſtimmten Gebilden der Phantaſie. Noch weniger iſt es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß ſolche allgemeine Formen für ſich vor ihrem Bewußtſeyn ſtehen; ſie gehen wohl allen Menſchen, weil ſie denkend ſind, wie man zu ſagen pflegt, durch den Kopf, ſind auch weiter in das Bewußtſeyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis iſt, wenn ſie in der Sprache fixirt ſind; aber dann ſelbſt thun ſie ſich zunächſt als Beſtimmungen von konkreten Gegenſtänden hervor; ſie brauchen nicht als für ſich ſelbſt ſelbſtſtändig im Bewußtſeyn fixirt zu ſeyn. Unſerer Bildung erſt ſind dieſe Kategorien des Gedankens geläufig und ſind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben dieſe Bildung, wie nicht weniger die erwähnten in der Selbſtſtändigkeit des vorſtellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, ſondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; — man hat weſentlich denken gelernt und ſich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abſtraktern Vorſtellen iſt ein unendlich mannigfaltig in ſich Vermit-

teltes. Es iſt an dieſem Faktum der Erhebung ebenſo ſehr Faktum, daß ſie Vermittelung iſt.

Dieſer Umſtand, daß die Erhebung des Geiſtes zu Gott die Vermittelung in ihr ſelbſt hat, iſt es, welche zum Beweiſen, d. i. zur Auseinanderſetzung der einzelnen Momente dieſes Proceſſes des Geiſtes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es iſt der Geiſt in ſeinem Innerſten, nämlich in ſeinem Denken, der dieſe Erhebung macht, ſie iſt der Verlauf von Gedankenbeſtimmungen; was durch das Beweiſen geſchehen ſoll, iſt, daß ſolches denkende Wirken zum Bewußtſeyn gebracht, daß dieſes davon als von einem Zuſammenhang jener Gedankenmomente wiſſe. Gegen ſolche Expoſition, welche ſich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt ſich ſowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verſtandes, der ſich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hauſe findet, in der letztern, um die Erhebung ſelbſt zu verwirren. Mit dem Glauben iſt zu ſagen, daß der Verſtand an jenen Beweiſen noch ſo ſehr zu mäkeln finden möchte, und ſie möchten für ſich in ihrer Explikation der Erhebung des Geiſtes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch ſo mangelhafte Seiten haben, der Geiſt der Menſchenbruſt läßt ſich dieſe Erhebung nicht nehmen. Inſofern ſie dieſer Bruſt vom Verſtande verkümmert worden, ſo hat der Glaube einer Seits derſelben zugerufen, feſt an dieſer Erhebung zu halten und ſich nicht um die Mäkelei des Verſtandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherſte zu gehen, auch ſelbſt ſich um das Beweiſen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieſes im Intereſſe ſeiner eigenen Befangenheit ſich auf die Seite des kritiſchen Verſtandes geſchlagen. Der Glaube läßt ſich die Erhebung zu Gott, d. i. ſein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil ſie in ſich ſelbſt nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Faktum des Geiſtes iſt. Fakta, innere Erfahrungen giebt es im Geiſte und

vielmehr in den Geiſtern, — und der Geiſt exiſtirt nicht als ein Abſtraktum, ſondern als die vielen Geiſter, — unendlich mannigfaltige, die entgegengeſetzteſten und verworfenſten. Schon um das Faktum auch als Faktum des Geiſtes, nicht der ephemeren, zufälligen Geiſter, richtig zu faſſen, iſt erforderlich, es in ſeiner Nothwendigkeit zu erfaſſen; nur ſie bürgt für die Richtigkeit auf dieſem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieſes höhern Faktums aber iſt ferner für ſich der Boden der Abſtraktion; nicht nur iſt es am ſchwerſten über ſie und ihre Zuſammenhänge ein beſtimmtes und waches Bewußtſeyn zu haben, ſondern ſie für ſich iſt die Gefahr, und dieſe iſt unabwendbar, wenn die Abſtraktion einmal eingetreten, die glaubende Menſchenbruſt einmal von dem Baume der Erkenntniß gekoſtet hat, das Denken in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt, wie es für ſich und frei iſt, in ihr aufgekeimt iſt.

Wenn wir nun der Faſſung des innern Ganges des Geiſtes in Gedanken und den Momenten deſſelben näher treten, ſo iſt von dem erſten Ausgangspunkte ſchon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbeſtimmung iſt, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; ſo liegt die erſte Form der Erhebung geſchichtlich in dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt iſt gleichfalls angegeben worden, daß von der Beſtimmtheit deſſelben auch die Beſtimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders beſtimmt ſeyn, ſo ergäbe ſich auch für das Reſultat, das Wahre, eine andere Beſtimmung; — Unterſchiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger ſeyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns verſetzt, das ſind, um was es zu thun und worüber Rechenſchaft zu geben iſt. Wenn die Dinge alſo als daſeyend überhaupt beſtimmt würden, ſo könnte vom Daſeyn, als beſtimmten Seyn gezeigt werden, daß ſeine Wahrheit das Seyn ſelbſt, das beſtimmungs-, das grenzenloſe

Seyn iſt. Gott wäre ſo nur als das Seyn beſtimmt, — die ab-ſtrakteſte Beſtimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am ſchlagendſten läßt ſich an dieſe Abſtraktion für den vorhin gemachten Unterſchied von innerm Denken an ſich und von dem Herausſtellen der Gedanken ins Bewußtſeyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter iſt ſchön! wo biſt du? u. ſ. f. ins Unendliche) in weſſen vorſtellender Thätigkeit findet ſich alſo dieſe reine Gedankenbeſtimmung nicht? — aber eingehüllt in den konkreten Inhalt (das Wetter u. ſ. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtſeyn in ſolchem Vorſtellen erfüllt iſt, von dem es alſo allein weiß. Einen unendlichen Unterſchied von ſolchem Beſitze und Gebrauche der Denkbeſtimmung: Seyn, macht es, ſie für ſich zu fixiren und als das Letzte, als das Abſolute wenigſtens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wiſſen. — Weiter die Dinge als endlich beſtimmt, ſo erhöbe ſich der Geiſt aus ihnen zum Unendlichen; ſie zugleich als das reale Seyn, ſo erhöbe er ſich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar ſeyende überhaupt beſtimmt, ſo erhöbe er ſich aus dieſer bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Weſen und zu demſelben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von ſelbſtloſen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Urſache. Alle dieſe Beſtimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenſo werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Weſen und Grund, Ganzes, Kraft, Urſache gebraucht; ſie ſind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob ſie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Weſen, Ganzes, Kraft u. ſ. f. wirklich iſt, doch ſeine Natur nicht erſchöpfen, er noch tiefer und reicher in ſich ſey, als dieſe Beſtimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder ſolcher Anfangsbeſtimmung des Daſeyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbeſtimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, iſt ein Beweis ganz in derſelben Art zu nennen, als die förmlich mit dieſem Namen aufgeführten. Auf ſolche Art vermehrte ſich die Zahl der Beweiſe weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Geſichtspunkte nun haben wir dieſe weitere Vermehrung, die uns ſo vielleicht unbequem erwüchſe, zu betrachten? Abweiſen können wir dieſe Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweiſe anerkannten Gedankenvermittelungen verſetzt haben, haben wir Rechenſchaft darüber abzulegen, warum ſolche Aufführung ſich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beſchränkt habe und beſchränken könne. Es iſt in Anſehung dieſer neuen erweiterten Mehrheit zunächſt daſſelbe zu erinnern, was über die frühere, beſchränkter erſcheinende geſagt worden iſt. Dieſe Mehrheit von Ausgangspunkten, die ſich darbietet, iſt nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logiſchen Betrachtung zu Hauſe ſind; es iſt nur anzugeben, wie ſie ſich auf dieſem zeigen. Sie erweiſen ſich daſelbſt, nichts anderes zu ſeyn, als die Reihe der Fortbeſtimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, ſondern des Begriffs an ihm ſelbſt; — die Entwickelung deſſelben zu einem Außereinander, indem er ſich dabei ebenſo ſehr in ſich vertieft; — die eine Seite in dieſem Fortgange iſt die endliche Beſtimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächſte Wahrheit, die ſelbſt wieder nur eine zwar konkretere und tiefere Form als die vorhergehende iſt; die höchſte Stufe einer Sphäre iſt der Anfang zugleich einer höhern. Dieſen Fortgang der Begriffsbeſtimmung entwickelt die Logik in ſeiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält inſofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; ſie enthält alſo ebenſo ſehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei-

nen metaphyſiſchen Begriff von Gott, und indem dieſe Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt iſt, einen Beweis ſeines Seyns; und ebenſo führt ſich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des konkretern und tiefern Beſtimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgeleſener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz konkreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifeſtation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener ſeiner Manifeſtationen mit ihm ſelbſt. Die Logik iſt inſofern die metaphyſiſche Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, ſo daß ſie eigentlich derſelben, die an und für ſich ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt, nur zuſieht.

Dieſe Ausführung ſoll in dieſen Vorleſungen nicht unſer Gegenſtand ſeyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbeſtimmungen geſchichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbeſtimmungen, die ihre Wahrheit ſind, und die als Begriffsbeſtimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollſtändigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbeſtimmungen kann nur der Mangel am Bewußtſeyn ſeyn, über die Natur der Begriffsbeſtimmungen ſelbſt, ihres Zuſammenhangs unter einander, ſo wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß ſich die Beſtimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entſprechenden des abſolut nothwendigen Weſens für den Ausgangspunkt und das Reſultat des Beweiſes präſentirt hat, iſt darein zu ſetzen, und dieſer Grund iſt zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältniſſes der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige iſt, in welche ſich alle Verhältniſſe der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns reſumiren und zuſammenfaſſen; die konkreteſte Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns iſt die Zufälligkeit, und ebenſo iſt die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer konkreteſten Beſtimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in ſeiner eigenen Weſentlichkeit iſt die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit iſt in ſich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der abſoluten Nothwendigkeit ſeine vollkommene Beſtimmung hat. Die Endlichkeit in dieſer Denkbeſtimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, ſo zu ſagen, ſo weit herauspräparirt zu ſeyn, daß ſie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr ſelbſt hinweiſt; ſchon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daſeyn als ein ſolches aus, deſſen Beſtimmtheit dieß iſt, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit ſelbſt hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieſer thut ſich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs ſelbſt. Dieſer gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Beſtimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Beſtimmung des Ausgangspunktes und des Reſultates; — nämlich zunächſt die Beſtimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Dieſe wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn. Aber der Begriff iſt nicht nur in die Gegenſtändlichkeit verſenkt, wie er als Zweck nur die Beſtimmung der Dinge iſt, ſondern er iſt für ſich, frei von der Objektivität exiſtirend; in dieſer Weiſe iſt er ſich der Ausgangspunkt und ſein Uebergang von eigenthümlicher, ſchon angegebener, Beſtimmung. Daß alſo der erſte, der kosmologiſche Beweis, die Kategorie des Verhältniſſes von Zufälligkeit und abſoluter Nothwendigkeit ſich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin ſeine relative Rechtfertigung gefunden, daß daſſelbe die eigenſte, konkreteſte, letzte Beſtimmung der Wirklichkeit noch als ſolcher, und daher die Wahrheit der ſämmtlichen abſtraktern Kategorien des Seyns iſt und ſie in ſich faßt. So faßt auch die Bewegung dieſes Verhältniſſes die Bewegung der frühern abſtraktern Beſtimmungen der Endlichkeit zu den ebenſo noch abſtraktern Beſtimmungen der Unendlichkeit in ſich, oder vielmehr iſt abſtrakt-logiſch die Bewegung,

der Fortgang des Beweiſes, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieſelbe, die in ihm ſich darſtellt.

Einſchaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphyſiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, dieſe Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung ſo ſehr nicht mehr die Rede iſt und man ſich der Anführung derſelben beinahe zu ſchämen hat. Ein popularer Gebrauch jedoch wird denſelben noch verſtattet und iſt ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachſenen dieſe Argumentationen angewendet werden, und auch die Beredſamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben beſtrebt iſt, dieſelben als die innern Grundlagen und Zuſammenhänge ihrer Vorſtellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiſe giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man vorausſetze, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weiſe exiſtire und dieß ein ganz natürlicher Schluß ſey; noch mehr aber bemerkt er vom phyſikotheologiſchen Beweiſe, ebendaſ. S. 651., daß dieſer Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er ſey der älteſte, klarſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene; — es würde nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas anhaben zu wollen." „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Spekulation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von

*) S. die Vorr. zum 1. Theil S. VII.

Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben."

Wenn der zuerſt angeführte Beweis eine unumgängliche *Folgerung* ausdrücke, von der man *nicht Umgang* nehmen könne, und es *ganz umſonſt* ſeyn würde, dem Anſehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und *die Vernunft* nie ſo ſoll niedergedrückt werden können, um ſich dieſes Ganges zu entſchlagen, und ſich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: ſo müßte es doch wunderbar ſeyn, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch ſo niedergedrückt werden müßte, dieſem Beweis kein Anſehen mehr einzuräumen. — So ſehr es aber ein Fehler gegen die gute Geſellſchaft der Philoſophen unſerer Zeit ſcheinen kann, jener Beweiſe noch zu erwähnen, ſo ſehr ſcheint Kantiſche Philoſophie und die Kantiſchen Widerlegungen jener Beweiſe gleichfalls etwas zu ſeyn, das längſt abgethan iſt, und darum nicht mehr zu erwähnen ſey. — In der That aber iſt es die Kantiſche Kritik allein, welche dieſe Beweiſe auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe verdrängt hat, und welche ſelbſt auch die Quelle der andern kürzern Weiſe, ſie zu verwerfen, geworden iſt, der Weiſe nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, ſondern für verdammlich erklärt. Inſofern es alſo ein Intereſſe hat, die wiſſenſchaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweiſe ihr Anſehen verloren haben, ſo iſt es nur eine Kantiſche Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es iſt aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweiſe, welche Kant ſeiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächſt der kosmologiſche und der phyſikotheologiſche, als deren Gang hier in Betracht kommt, konkretere Beſtimmungen, wie ſchon der kosmologiſche die Beſtimmungen von zufälliger Exiſtenz und von abſolut nothwendigem Weſen, enthalten, als die abſtrakten, nur qualitativen Beſtimmungen der Endlichkeit

und Unendlichkeit — und es iſt bemerkt worden, daß wenn die Gegenſätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Subſtanz ausgedrückt werden, ſie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben ſollen. Es kommt daher hier nur weſentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweiſe an, indem ohnehin in jenen metaphyſiſchen Schlüſſen und auch in der Kantiſchen Kritik der Inhalt und die dialektiſche Natur der Beſtimmungen ſelbſt nicht in Betracht kommt; es wäre aber dieſe dialektiſche Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, ſo wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens iſt die Art und Weiſe, wie die Vermittelung in jenen metaphyſiſchen Argumentationen, ſo wie in der Kantiſchen Beurtheilung derſelben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweiſen vom Daſeyn Gottes, — nämlich der Klaſſe derſelben, welche von einem gegebenen Daſeyn ausgehen, im Ganzen dieſelbe, und indem wir hier die Art dieſes Verſtandesſchluſſes näher betrachten, ſo iſt derſelbe auch für die andern Beweiſe abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Beſtimmungen allein unſer Augenmerk zu richten

Die Kantiſche Kritik des kosmologiſchen Beweiſes ſcheint ſogleich für die Betrachtung um ſo intereſſanter, da ſich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen verborgen halten ſolle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören könne.“ Ich wiederhole zuerſt den gewöhnlichen Ausdruck dieſes Beweiſes, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der ſo lautet: Wenn etwas exiſtirt, (nicht bloß exiſtirt, ſondern a contingentia mundi, — als zufälliges beſtimmt iſt) ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire zum Mindeſten ich ſelbſt, alſo exiſtirt ein abſolut vernünftiges Weſen. Kant bemerkt zuerſt, daß der Unterſatz eine Erfahrung enthalte, und der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen, der Beweis ſo-

mit nicht gänzlich a priori geführt ſey, — eine Bemerkung, die ſich auf die früher bemerkte Beſchaffenheit dieſer Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seite der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächſte Bemerkung betrifft einen Hauptumſtand bei dieſer Argumentation, welcher bei Kant ſo erſcheint, daß nämlich das nothwendige Weſen, als nothwendig nur auf einzige Weiſe, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädikate nur durch eines derſelben beſtimmt werden könnte, und von einem ſolchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich ſey, nämlich der des allerrealſten Weſens, welcher ſogenannte Begriff bekanntlich das Subjekt des (hier viel ſpäter zu betrachtenden) ontologiſchen Beweiſes ausmacht.

Gegen dieſe letztere weitere Beſtimmung des nothwendigen Weſens iſt es zuerſt, daß Kant ſeine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empiriſche Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Weſen für Eigenſchaften habe, die Vernunft nehme zu dieſem Behuf gänzlich Abſchied von ihm und forſche hinter lauter Begriffen, was ein abſolut nothwendiges Weſen für Eigenſchaften haben müſſe, welches unter allen möglichen Dingen die Requiſite zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in dieſen Ausdrücken herrſcht, noch ſeiner Zeit zur Laſt legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Darſtellungen unſerer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualiſiciren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumſuchen, welches ſich für den Begriff Gottes paſſe, man wird wohl von Eigenſchaften dieſes oder jenes Menſchen, oder der Chinarinde u. ſ. f., aber in philoſophiſchen Darſtellungen etwa nicht mehr von Eigenſchaften in Beziehung auf Gott als einem Ding ſprechen. Allein deſto mehr

kann man noch immer von Begriffen in dem Sinne bloß abſtrakter Denkbeſtimmungen ſprechen hören, ſo daß hiernach nicht anzugeben iſt, was es für einen Sinn haben ſoll, wenn nach dem Begriffe einer Sache gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenſtand begriffen werden ſoll. Ganz aber iſt es in die allgemeinen Grundſätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß ſie ihre Forſchungen in lauter Begriffen anſtelle, mit andern Worten, daß ſie auf eine andere Weiſe thätig ſey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderiſch, dichteriſch u. ſ. f. zu ſeyn. Bei Kant ſieht man in ſeinen Darſtellungen doch noch die beſtimmten Vorausſetzungen, von denen er ausgeht, und eine Konſequenz des raiſonnirenden Fortgangs, ſo daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewieſen, eine Einſicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einſicht überhaupt philoſophiſcher Art ſeyn ſoll, wogegen man auf der Heerſtraße des Wiſſens unſerer Zeit nur Orakelſprüchen der Gefühle und Verſicherungen eines Subjekts begegnet, welches die Prätenſion hat, im Namen aller Menſchen zu verſichern, und eben darum mit ſeinen Verſicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präciſion der Beſtimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anſpruch auf Konſequenz und Gründe kann bei ſolchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede ſeyn.

Der angeführte Theil der Kantiſchen Kritik hat den beſtimmten Sinn, erſtlich daß jener Beweis nur bis zu einem nothwendigen Weſen führe, daß aber ſolche Beſtimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Beſtimmung des allerrealſten Weſens, unterſchieden ſey, und dieſer aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müſſe. — Man ſieht ſogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum abſolut-nothwendigen Weſen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorſtellung von Gott, die ſich auf dieſe Beſtimmung beſchränkte, allerdings noch nicht ſo tief ſey,

als wir, deren Begriff von Gott mehr in ſich ſchließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unſerer Zeit, welche noch außer dem Chriſtenthum und unſerer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für ſolche wäre jener Beweis ſomit genugthuend. Wenigſtens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenn dieſe Beſtimmung auch die chriſtliche Vorſtellung nicht erſchöpfte, welche in der That auch noch tieferes in ſich ſchließt, als jene metaphyſiſche Beſtimmung der ſogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wiſſen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es iſt ſelbſt die Frage, ob das unmittelbare Wiſſen auch nur ſoviel von Gott ſagen mag, daß er das abſolut nothwendige Weſen ſey, wenigſtens wenn der eine unmittelbar ſoviel von Gott weiß, ſo kann ebenſo gut der andere unmittelbar nicht ſoviel davon wiſſen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweiſe, d. i. Vermittelungen des Wiſſens mit, und die Vermittelungen ſind von jenem unmittelbaren Wiſſen ausgeſchloſſen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung deſſen, was in der Beſtimmung vom abſolut-nothwendigen Weſen enthalten iſt, nach richtiger Folgerung weitere Beſtimmungen ſich ergeben, was ſollte der Annahme und Ueberzeugung derſelben ſich entgegenſtellen können? Der Beweisgrund ſey empiriſch, aber wenn der Beweis ſelbſt für ſich ein richtiges Folgern iſt, und durch daſſelbe einmal das Daſeyn eines nothwendigen Weſens feſtſteht, ſo forſcht allerdings von dieſer Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angeſehen wird, und in der That geht die Herabſetzung der Vernunft bei Kant ſo weit, wie bei

der Anſicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wiſſen einſchränkt.

Die Beſtimmung aber des ſogenannten allerrealſten Weſens iſt leicht aus der Beſtimmung des abſolut-nothwendigen Weſens, oder auch aus der Beſtimmung des Unendlichen, bei der wir ſtehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beſchränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerſtreitet ſonach der Beſtimmung des Abſolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das weſentliche Blendwerk im Schließen, das in dieſem Beweiſe vorhanden ſeyn ſoll, ſucht nun Kant in dem Satze, daß jedes ſchlechthin nothwendige Weſen zugleich das allerrealſte Weſen ſey, und ſey dieſer Satz der nervus probandi des kosmologiſchen Beweiſes; das Blendwerk aber will er auf die Weiſe aufdecken, daß, da ein allerrealſtes Weſen von einem andern in keinem Stücke unterſchieden, jener Satz ſich auch ſchlechthin umkehren laſſe, d. i. ein jedes (d. h. ſchlechtweg das) allerrealſte Weſen iſt ſchlechthin nothwendig, oder das allerrealſte Weſen, als welches nur durch den Begriff beſtimmt iſt, muß auch die Beſtimmung der abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalten. Dieß aber iſt der Satz und Gang des ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes, als welcher darin beſteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daſeyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologiſche Beweis den ontologiſchen, indem er uns verhieß einen neuen Fußſteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umſchweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um ſeinetwillen ſollen verlaſſen haben.

Man ſieht, der Vorwurf trifft den kosmologiſchen Beweis, weder inſofern als derſelbe für ſich nur bis zur Beſtimmung von dem abſolut-Nothwendigen fortgeht, noch inſofern als aus dieſer durch Entwickelung zur weitern Beſtimmung des Allerrealſten fortgegangen wird. Was dieſen Zuſammenhang der bei-

den angegebenen Beſtimmungen betrifft, als worauf der Kantiſche Vorwurf direkt gerichtet iſt, ſo geht es nach der Art des Beweiſens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feſtſtehenden Beſtimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewieſenen Satze zu einem andern ſich ſehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenſo von dem zweiten zu dem erſtern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erſtern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerſt ſo bewieſen, daß von dieſer Beſtimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewieſen, ſo daß jetzt von dieſem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, deſſen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch ſo, daß der Beweis dieſes zweiten Satzes den erſten vorausſetzt und gebraucht; das andere Mal wird ſolcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Vorausſetzung des erſten apagogiſch geführt, wie ſich der Satz, daß wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten iſt, die Figur ein Dreieck iſt, leicht aus dem zuvor bewieſenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zuſammen zwei rechte ausmachen, apagogiſch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenſtand ein Prädikat bewieſen worden, ſo iſt es ein weiterer Umſtand, daß ſolches jenem ausſchließlich zukomme, und nicht nur eine der Beſtimmungen des Gegenſtandes, die auch andern zukommen könne, ſey, ſondern zu deſſen Definition gehöre. Dieſer Beweis könnte verſchiedene Wege zulaſſen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Beſtimmung ausgehen zu müſſen. Ohnehin hat bei dem Zuſammenhange des ſogenannten allerrealſten Weſens mit dem abſolutnothwendigen Weſen, von dieſem letztern nur die Eine Seite deſſelben ſollen in direkten Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Anſehung deren Kant die von ihm im

ontologiſchen Beweiſe gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Beſtimmung des abſolut-nothwendigen Weſens iſt nämlich die Nothwendigkeit Theils ſeines Seyns, Theils ſeiner Inhaltsbeſtimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädikat, der allumfaſſenden, uneingeſchränkten Realität, gefragt wird, ſo betrifft dieſes nicht das Seyn als ſolches, ſondern das was ferner als Inhaltsbeſtimmung zu unterſcheiden iſt; das Seyn ſteht im kosmologiſchen Beweiſe bereits für ſich feſt, und das Intereſſe von der abſoluten Nothwendigkeit auf die All-Realität und von dieſer zu jener überzugehen, bezieht ſich nur auf dieſen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologiſchen Beweiſes ſetzt Kant darein, daß in deſſen Grundbeſtimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologiſchen Beweiſe aber hat man dieſes Seyn ſchon anderwärts her; inſofern er die Beſtimmung der All-Realität zu ſeinem abſolut-Nothwendigen hinzufügt, ſo bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität beſtimmt und in jener All-Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei ſeiner Kritik auch nur von dieſem Sinne des Fortgangs von der Beſtimmung des abſolut-Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Intereſſe dieſes Fortgehens darein ſetzt, aufzuſuchen, welche Eigenſchaften das abſolut-nothwendige Weſen habe, nachdem der kosmologiſche Beweis für ſich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daſeyn eines abſolut-nothwendigen Weſens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieſes für Eigenſchaften habe. Man muß es deswegen für falſch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologiſche Beweis auf dem ontologiſchen beruhe, oder auch nur, daß er deſſen zu ſeiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leiſten ſoll, bedürfe. Daß aber mehr geleiſtet werden ſoll, als er leiſte, dieß iſt eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere beſteht allerdings in dem Momente, welches der onto-

logiſche enthält; aber es iſt nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demſelben entgegenhält, ſondern er argumentirt nur aus Geſichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieſes Beweiſes ſtehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte iſt nicht das Einzige, was Kant gegen dieſe kosmologiſche Argumentation vorbringt (S. 637.), ſondern deckt die „weiteren Anmaßungen“ auf, deren „ein ganzes Neſt“ in derſelben ſtecken ſoll.

Vors Erſte befindet ſich darin der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen; dieſer Grundſatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellektuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Kauſalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, ſie aber dazu dienen ſolle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, iſt die bekannte Kantiſche Hauptlehre, von der Unſtatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beſchränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbeſtimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinanderſetzung dieſer Lehre gehört nicht in dieſe Abhandlung; was aber darüber zu ſagen iſt, läßt ſich in die Frage zuſammenfaſſen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen ſoll, ſo wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was geſagt wird, iſt, daß der intellektuelle Begriff vom Zufälligen keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Kauſalität, hervorbringen könne. In der That iſt es die intellektuelle Beſtimmung der Zufälligkeit, unter welcher dieſe zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieſer Beſtimmung ſelbſt, als einer intellektuellen, iſt das Denken ſelbſt ſchon über die Sinnenwelt als ſolche hinausgegangen, und hat ſich in eine andere

Sphäre verſetzt, ohne nöthig zu haben, erſt hintennach durch die weitere Beſtimmung der Kauſalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber ſoll dieſer intellektuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig ſeyn, einen ſynthetiſchen Satz, wie den der Kauſalität, hervorzubringen. In der That aber iſt von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch ſich ſelbſt, — durch das, was es ſeyn ſoll, durch ſeinen Inhalt ſelbſt zum Anderen ſeiner, zum Unendlichen ſich hinüberbewege; — was das iſt, was bei der Kantiſchen Form von einem ſynthetiſchen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieſelbe Natur; es iſt nicht nöthig, die Beſtimmung der Kauſalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr iſt dieß Andere deſſelben zunächſt die abſolute Nothwendigkeit, und dann ſogleich die Subſtanz. Das Subſtantialitäts-Verhältniß iſt aber ſelbſt eine der ſynthetiſchen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellektuelle Beſtimmung des Zufälligen“ — denn die Kategorien ſind weſentlich Denkbeſtimmungen, — den ſynthetiſchen Satz der Subſtantialität hervorbringt; — ſo wie Zufälligkeit geſetzt iſt, ſo iſt Subſtantialität geſetzt. — Dieſer Satz, der ein intellektuelles Verhältniß, eine Kategorie, iſt, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, ſondern in der intellektuellen Welt, in welcher er zu Hauſe gehört; wenn er ſonſt keinen Mangel hätte, ſo hätte er vielmehr für ſich ſelbſt ſchon das abſolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede iſt, der nur im Gedanken und im Geiſte aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen ſeine Anwendung in dem ihm fremden, dem ſinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundſatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), ſey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt, auf eine erſte Urſache zu ſchließen. Hierzu ſollen uns

die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir dieſen Grundſatz über ſie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erſte Urſache ſchließen, denn in dieſer als der endlichen Welt kann es nur bedingte Urſachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, ſondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr ſie iſt überhaupt nur in ſolcher zu Hauſe, und ſie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, ſondern ſie mit ihrer Idee einer erſten Urſache befindet ſich ſchlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu verſprechen, inſofern ſie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und ſelbſtſtändig an und für ſich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in dieſem Beweiſe zur Laſt legt, iſt die falſche Selbſtbefriedigung, welche ſie dadurch finde, daß ſie in Anſehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegſchaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit ſtattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieſes für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem abſolut nothwendigen Weſen, die Rede iſt, ſo kann dieß nur geſchehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Beſtimmung von Bedingungen hinweggeſchafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine ſolche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, iſt nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte abſolute iſt nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein ſolches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in ſich ſelbſt enthält. Der Knoten iſt hier allein das wahrhaft dialektiſche, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie ſonſt das zufällige Daſeyn, oder das Endliche beſtimmt werden kann, eben

dieß iſt, ſich ſelbſt zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, alſo im Bedingen ſelbſt das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuſchaffen. Aber Kant iſt nicht über das Verſtandesverhältniß zu dem Begriffe dieſer unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) ſagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns als das Höchſte vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, als was durch meinen Willen exiſtirt; aber woher bin ich denn? — Hier ſinke alles unter uns, und ſchwebe haltungslos bloß vor ſpekulativer Vernunft, der es nichts koſte, die größte wie die kleinſte Vollkommenheit verſchwinden zu laſſen. — Was die ſpekulative Vernunft vor allem aus muß ſchwinden laſſen, iſt eine ſolche Frage: woher bin ich denn? dem abſolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch ſeinen Willen exiſtirt, das, was ſchlechthin unendlich iſt, über ſich hinaus nach einem Anderen ſeiner ſich umſehe und nach einem Jenſeits ſeiner frage.

Kant bricht übrigens in dem Angeführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächſt gemeinſchaftliche und dann zur allgemeinen Heerſtraße gewordene Anſicht aus, daß da, wo das Bedingtſeyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen ſey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der transſcendentalen — Beſtimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantiſchen Kritik des ontologiſchen Beweiſes weiter unten zu handeln iſt.

Dieſer Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf ſeine Weiſe gemachte Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn

eines nothwendigen Weſens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weiſe Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieſelbe Verſicherung, daß wir das Ding an ſich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologiſchen Beweis (wie den ontologiſchen) einen tranſcendentalen, weil er unabhängig von empiriſchen Principien, nämlich nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit der Erfahrung, ſondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden ſoll und die Anleitung, daß nämlich die Exiſtenz durchs empiriſche Bewußtſeyn gegeben iſt, ſogar verlaſſe, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Wie könnte ſich wohl das philoſophiſche Beweiſen beſſer benehmen, als ſich nur auf reine Begriffe zu ſtützen? Aber Kant will damit dieſem Beweiſen vielmehr das Schlimmſte nachgeſagt haben. Was nun aber den dialektiſchen Schein ſelbſt betrifft, deſſen Entdeckung Kant hier giebt, ſo ſoll er darin beſtehen, daß ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Exiſtenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, aber von demſelben niemals anfangen könne.

Man muß dieſer Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie das weſentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an ſich nothwendig iſt, muß ſeinen Anfang in ſich ſelbſt zeigen, ſo aufgefaßt werden, daß ſein Anfang in ihm ſelbſt nachgewieſen werde. Dieß Bedürfniß iſt auch das einzige intereſſante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologiſche Beweis ſich auf den ontologiſchen ſtütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage iſt allein, wie es anzufangen ſey, aufzuzeigen, daß etwas von ſich ſelbſt anfange, oder vielmehr,

wie es zu vereinigen ſey, daß das Unendliche ebenſo von einem Andern, als darin nur von ſich ſelbſt ausgehe.

Was nun die ſogenannte Erklärung und reſpektive Auflöſung dieſes Scheins betrifft, ſo iſt ſie von derſelben Beſchaffenheit, als die Auflöſung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde. Es iſt dieſe Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf dieſe keinen Widerſpruch will kommen laſſen; obgleich ſelbſt die oberflächlichſte, wie die tiefſte Erfahrung überall zeigt, daß dieſe Dinge voller Widerſprüche ſind. — Weiter folgert dann Kant, daß keiner dieſer beiden Grundſätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objektiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjektive Principien der Vernunft ſeyn können, — nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch ſolche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empiriſchen nicht." — So iſt alſo der Widerſpruch ganz unaufgelöſt gelaſſen und behalten, aber von den Dingen iſt er in die Vernunft geſchoben. Wenn der Widerſpruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch iſt, wenn er nicht zugleich auch aufgelöſt iſt, — ein Mangel iſt, ſo wäre der Mangel in der That eher auf die ſogenannten Dinge — die Theils nur empiriſch und endlich, Theils aber das unmächtige, ſich nicht zu manifeſtiren vermögende Ding-an-ſich, ſind, zu ſchieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant ſelbſt ſie anſieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen iſt. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerſpruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu löſen, und die Dinge wenigſtens wiſſen ihn auch zu tragen, oder vielmehr ſind nur der exiſtirende Widerſpruch, und zwar jener kantiſche Schemen des Dinges-an-ſich ebenſo gut als die empiriſchen Dinge — und nur inſofern ſie vernünftig ſind, löſen ſie denſelben zugleich auch in ſich auf.

In der Kantiſchen Kritik des kosmologiſchen Beweiſes ſind die Momente wenigſtens zur Sprache gebracht, auf welche es ankommt. Wir haben nämlich zwei Umſtände darin geſehen, erſtlich, daß im kosmologiſchen Argument vom Seyn als einer Vorausſetzung ausgegangen und von demſelben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß ſie auf dem ontologiſchen Beweiſe beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgeſetzt wird, und von demſelben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unſerer Unterſuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Beſtimmung hat, als die des Unendlichen, ſo iſt das, um was es ſich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterſchiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche beſtimmt werden ſoll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als ſeyend beſtimmt werden ſoll. Näher erſcheint in dem kosmologiſchen Beweiſe das endliche Seyn als der empiriſch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant ſagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um ſeinen Grund recht ſicher zu legen. Dieß Verhältniß iſt aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich iſt das Subjekt eine vorausgeſetzte Vorſtellung, welche im Prädikate beſtimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weiſe durch den Gedanken beſtimmt, d. h. Inhaltsbeſtimmungen deſſelben angegeben werden ſollen, — wenn auch dieſe allgemeine Weiſe — wie bei ſinnlichen Prädikaten, Roth, Hart u. ſ. f.,

d. i. ſo zu ſagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit iſt. So wenn geſagt wird, Gott iſt — unendlich, ewig u. ſ. f., ſo iſt Gott zunächſt als Subjekt ein bloßes in der Vorſtellung Vorausgeſetztes, von dem erſt in dem Prädikate geſagt wird, was es iſt, im Subjekte weiß man noch nicht, was es iſt, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbeſtimmung er hat, ſonſt wäre es überflüſſig, die Kopula iſt, und dieſem das Prädikat hinzuzufügen. Ferner da das Subjekt das Vorausgeſetzte der Vorſtellung iſt, ſo kann die Vorausſetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subjekt iſt, oder auch, daß es nur erſt eine Vorſtellung iſt, daß ſtatt durch Anſchauung, Wahrnehmung, es durch die Phantaſie, Begriff, Vernunft in die Vorſtellung geſetzt iſt, und in derſelben ſich ſolcher Inhalt nun überhaupt vorfindet.

Wenn wir nach dieſer beſtimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, ſo gewährt dieß zugleich ein beſtimmteres Bewußtſeyn über die Forderungen, welche an dieſelben gemacht werden. Es entſtehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächſt als endlich beſtimmt,
iſt unendlich; — und
Das Unendliche iſt.

Denn, was den erſten Satz betrifft, ſo iſt es das Seyn eigentlich, was als feſtes Subjekt vorausgeſetzt iſt; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädikat des Unendlichen beigelegt werden ſoll. Seyn iſt inſofern, als es auch zunächſt als endlich beſtimmt und als das Endliche und Unendliche einen Augenblick als die Subjekte vorgeſtellt werden, das Gemeinſchaftliche beider. Das Intereſſe iſt nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, ſondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt ſich ſomit, daß hier als das bleibende Subjekt, deſſen erſte Beſtim-

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergeſetzt wird. — Es wird übrigens überflüſſig ſeyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subjekt und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie ſich im nachherigen Prädikate zeigt, als eine bloß tranſitoriſche Beſtimmung vorgeſtellt wird, in dem für ſich allein genommenen Satz: das Seyn iſt unendlich, oder iſt als unendlich zu beſtimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als ſolches zu verſtehen iſt, nicht das empiriſche Seyn, die ſittliche, endliche Welt.

Dieſer erſte Satz iſt nun der Satz des kosmologiſchen Arguments, das Seyn iſt das Subjekt, und dieſe Vorausſetzung ſey gegeben oder hergenommen, woher ſie wolle, ſo iſt ſie in Rückſicht auf das Beweiſen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtſeyn, daß das Subjekt die Stellung der Vorausſetzung überhaupt hat, iſt es, was für das Intereſſe, beweiſend zu erkennen, allein als das Wichtige anzuſehen iſt. Das Prädikat des Satzes iſt der Inhalt, der vom Subjekte bewieſen werden ſoll; hier iſt es das Unendliche, was ſomit als das Prädikat des Seyns mit demſelben durch Vermittelung darzuſtellen iſt.

Der zweite Satz: das Unendliche iſt, hat den näher beſtimmten Inhalt zum Subjekte, und hier iſt es das Seyn, was als das Vermittelte ſich darſtellen ſoll. — Dieſer Satz iſt das, was im ontologiſchen Beweiſe das Intereſſe ausmacht und als Reſultat erſcheinen ſoll. Nach dem, was an das nur verſtändige Beweiſen, für das nur verſtändige Erkennen gefordert wird, iſt der Beweis dieſes zweiten Satzes für den erſten des kosmologiſchen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denſelben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt ſich aber in der Kantiſchen Kritik gleichſam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber dieſe zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, inſofern derſelbe nämlich nach ſeiner Wahrheit, d. i. ſpekulativ gefaßt wird. Dieſe Erkenntniß deſſelben iſt hier aber aus der Logik vorauszuſetzen, ſo wie aus derſelben ebenfalls das Bewußtſeyn vorauszuſetzen iſt, daß ſchon die Natur ſolcher Sätze ſelbſt, wie die beiden aufgeſtellten, ein wahrhaftes Beweiſen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beſchaffenheit dieſer Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es iſt auch um ſo mehr an ſeinem Platze, als der Heerſtraßen-Grundſatz vom ſogenannten unmittelbaren Wiſſen gerade nur dieß in der Philoſophie unſtatthafte, verſtändige Beweiſen kennt und vor Augen hat. Es iſt nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjekte und Prädikate, was bewieſen werden ſoll; und bei dieſer Forderung hat man zunächſt kein Arges und es ſcheint alles nur auf die Art des Beweiſens anzukommen. Allein damit ſelbſt, daß es ein Urtheil iſt, was bewieſen werden ſoll, iſt ſogleich ein wahrhafter, ein philoſophiſcher Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subjekt iſt das Vorausgeſetzte, ſomit iſt es für das Prädikat, welches bewieſen werden ſoll, der Maaßſtab; und das weſentliche Kriterion für den Satz iſt daher nur, ob das Prädikat dem Subjekte angemeſſen ſey oder nicht; und die Vorſtellung überhaupt, als welcher die Vorausſetzung angehört, iſt das Entſcheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjekte gemachte Vorausſetzung ſelbſt, und damit auch die weitere Beſtimmung, die es durch das Prädikat erhält, das Ganze des Satzes ſelbſt, etwas Wahres iſt, gerade das Haupt- und einzige Intereſſe des Erkennens iſt es, was nicht befriedigt, und ſelbſt nicht berückſichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichſam bewußtlos, zu dieſer Berückſichtigung. Es giebt ſich eben in dem angeführten Umſtande kund, daß ſogenannte mehrere Beweiſe vom Daſeyn Gottes geſucht worden ſind, deren

die einen den einen der oben angegebenen Sätze zur Grundlage haben, den nämlich, worin das Seyn das Subjekt, das Vorausgeſetzte iſt, und das Unendliche die durch Vermittelung in ihm geſetzte Beſtimmung, und dann den anderen, umgekehrten, wodurch jenem erſten die Einſeitigkeit genommen wird. In dieſem iſt der Mangel, daß das Seyn als vorausgeſetzt iſt, aufgehoben, und nunmehr umgekehrt iſt es das Seyn, was als vermittelt geſetzt werden ſoll.

Sonach iſt denn wohl der Vollſtändigkeit nach dasjenige, was im Beweiſe geleiſtet werden ſoll, vorgetragen. Die Natur des Beweiſens ſelbſt iſt jedoch damit als dieſelbe gelaſſen. Denn jeder von beiden Sätzen iſt einzeln geſtellt, ſein Beweis geht daher von der Vorausſetzung aus, welche das Subjekt enthält, und welche jedes Mal erſt durch den anderen als nothwendig, nicht als unmittelbar dargeſtellt werden ſoll. Jeder Satz ſetzt daher den anderen voraus, und es findet nicht ein wahrhafter Anfang für dieſelben Statt. Es ſcheint zunächſt eben darum ſelbſt gleichgültig, womit der Anfang gemacht werde. Allein dem iſt nicht ſo, und warum dem nicht ſo ſey, dieß zu wiſſen, darauf kommt es an. Es handelt ſich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Vorausſetzung, d. i. unmittelbaren Beſtimmung, Vorſtellung angefangen, ſondern daß überhaupt nicht mit einer ſolchen der Anfang gemacht, d. h. daß ſie als die zum Grunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde. Denn ſelbſt der nähere Sinn deſſen, daß die Vorausſetzungen eines jeden der beiden Sätze durch den anderen bewieſen, als vermittelt dargeſtellt werden ſollen, benimmt ihnen die weſentliche Bedeutung, welche ſie als unmittelbare Beſtimmungen haben. Denn daß ſie als vermittelte geſetzt werden, darin liegt dieß als ihre Beſtimmung, vielmehr übergehende, als feſte Subjekte zu ſeyn. Hierdurch aber verändert ſich die ganze Natur des Beweiſens, welches vielmehr des Subjekts als einer feſten Grundlage und Maaßſtabes be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es ſeinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, ſo liegt das ſo eben Erläuterte in ihr ſelbſt, und zwar iſt das Urtheil durch ſeine Form eben das, was es iſt. Es hat zu ſeinem Subjekte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu ſeinem Prädikate aber, welches ausdrücken ſoll, was das Subjekt iſt, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat ſomit ſelbſt den Sinn, das Seyende iſt nicht ein Seyendes, ſondern ein Gedanke.

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beiſpiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten iſt, wobei wir uns aber auf das, was daſſelbe zunächſt enthält, nämlich den erſten der angegebenen beiden Sätze zu beſchränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte geſetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Reſultat erſcheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abſtrakteren Form, wie wir den kosmologiſchen Beweis aufnahmen, enthält ſein Oberſatz den eigentlichen Zuſammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieſes von jenem vorausgeſetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches exiſtirt, ſo iſt auch das Unendliche, iſt zunächſt dieſer: Das Seyn des Endlichen iſt nicht nur ſein Seyn, ſondern auch das Seyn des Unendlichen. Wir haben ihn ſo auf die einfachſte Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter beſtimmten Reflexions-Formen von dem Bedingtſeyn des Unendlichen durch das Endliche, oder dem Vorausgeſetztſeyn deſſelben durch dieſes oder dem Kauſalitätsverhältniß herbeigeführt werden können; alle dieſe Verhältniſſe ſind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Beſtimmung das Seyn näher als das Subjekt des Urtheils ausdrücken, ſo lautet dieß dann ſo:

Das Seyn iſt nicht nur als endlich, ſondern auch als unendlich zu beſtimmen.

Das, worauf es ankommt, iſt der Erweis dieſes Zuſammenhangs; dieſer iſt im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und dieſe ſpekulative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung, aus welcher das Unendliche hervorgeht, iſt der Angel, um den ſich das Ganze, das Wiſſen von Gott und ſeine Erkenntniß, dreht. Der weſentliche Punkt in dieſer Vermittelung aber iſt, daß das Seyn des Endlichen nicht das Affirmative iſt, ſondern daß vielmehr deſſen ſich Aufheben es iſt, wodurch das Unendliche geſetzt und vermittelt iſt.

Hierin iſt es, daß der weſentliche formelle Mangel des kosmologiſchen Beweiſes liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, ſondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und beſtehen zu laſſen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von Vorausſetzen, Bedingtſeyn, Kauſalität, enthalten eben dieſes, daß das Vorausſetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zuſammenhang nicht als Uebergang, was er weſentlich iſt, gefaßt wird. Was ſich aus der ſpekulativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, iſt vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche iſt, das Unendliche nur auch iſt, nicht das Seyn nicht nur als endlich, ſondern auch als unendlich zu beſtimmen iſt. Wenn das endliche dieß Affirmative wäre, ſo würde der Oberſatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn iſt als endliches unendlich, denn es wäre ſeine — beſtehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in ſich ſchlöſſe. Die angeführten Beſtimmungen von Vorausſetzen, Bedingen, Kauſalität befeſtigen ſämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und ſind eben darum ſelbſt nur endliche, das iſt, unwahre Verhältniſſe, — Verhältniſſe des Unwahren: dieſe ihre Natur zu erkennen iſt es, was allein das lo-

giſche Intereſſe derſelben ausmacht, aber nach ihren beſonderen Beſtimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine beſondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Oberſatz des Schluſſes ausmachen ſollte, muß daher vielmehr ſo lauten: Das Seyn des Endlichen iſt nicht ſein eignes Seyn, ſondern vielmehr das Seyn ſeines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich beſtimmt iſt, hat nur in dem Sinne dieſe Beſtimmung, daß es nicht dem Unendlichen ſelbſtſtändig gegenüber ſtehen bleibt, ſondern vielmehr nur ideell, Moment deſſelben iſt. Damit fällt der Unterſatz: das Endliche iſt, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl ſagen kann, es exiſtirt, ſo heißt dieß nur, daß ſeine Exiſtenz nur Erſcheinung iſt. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erſcheinung iſt, iſt die abſolute Macht des Unendlichen.

Für dieſe dialektiſche Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verſtandes-Schluſſes keinen Raum; er iſt nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt iſt, auszudrücken, und indem die religiöſe Erhebung der vernünftige Gehalt ſelbſt iſt, ſo findet ſie ſich nicht in jener verſtändigen Form befriedigt, denn in ihr iſt mehr, als dieſe faſſen kann. Es iſt daher für ſich von der größten Wichtigkeit geweſen, daß Kant die ſogenannten Beweiſe vom Daſeyn Gottes um ihr Anſehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derſelben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein ſeine Kritik derſelben für ſich iſt ſelbſt unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweiſe verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte ſomit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren laſſen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche ſich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wiſſen ſeyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logiſche der erſten Beſtimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derſelbe in der früheren

Metaphyſik aufgefaßt war, und die Geſtalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß iſt für die Erkenntniß des ſpekulativen Begriffs dieſer Beſtimmung nicht genügend. Jedoch iſt der eine Theil davon ſchon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es iſt nur der andere Theil, deſſen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Geſtalt der Religion ausgeſetzt iſt, noch kurz anzugeben. Es iſt dieß dasjenige, was vorhin in der Geſtalt des Satzes:

Das Unendliche iſt,

erſchien, und worin ſomit das Seyn überhaupt als das Vermittelte beſtimmt iſt. Der Beweis hat dieſe Vermittelung nachzuweiſen. Es geht aber auch ſchon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verſtandesform des Schluſſes für den einen aufgegeben worden, iſt damit zugleich die Trennung derſelben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment iſt daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen ſchon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erſcheint, ſo ſcheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche iſt endlich, beſtimmen zu müſſen. In dieſer Vergleichung würde der Satz: das Unendliche iſt, nicht die ganze Beſtimmung enthalten, welche hier zu betrachten iſt. Dieſer Unterſchied verſchwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Beſtimmung des Unendlichen zugleich Unterſchiedene iſt, allerdings damit ſchlechthin als endlich beſtimmt iſt. Dieſe logiſche Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt iſt aber aus der Logik vorauszuſetzen. Es erhellt dieſe Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns aber ſogleich auch

in dem Zuſammenhange, in welchem es hier ſteht. Denn das Unendliche, indem es ſich zum Seyn entſchließt, beſtimmt ſich hiermit zu einem Andern ſeiner ſelbſt, das Andere des Unendlichen iſt aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subjekt als das Vorausgeſetzte, das Seyende überhaupt iſt, das Prädikat aber das Allgemeine, der Gedanke iſt, ſo ſcheint in dem Satz, und dieſer Satz iſt gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche iſt,

vielmehr die Beſtimmung umgekehrt zu ſeyn, indem das Prädikat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subjekt, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objektiven Gedanken iſt. Doch könnte man auch an die Vorſtellung erinnert werden, daß das Seyn ſelbſt nur ein Gedanke ſey, vornehmlich inſofern es ſo abſtrakt und logiſch betrachtet wird, und um ſo mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke ſey, ſo könne ſein Prädikat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — ſubjektiven — Gedankens ſeyn. Allerdings iſt das Prädikat ſeiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, ſeinem Inhalte oder der Beſtimmtheit nach iſt es Seyn, und wie näher ſo eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, ſey damit nicht mehr Seyn als ſolches, ſo iſt dieß nur ein gleichſam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu ſeyn, oder auch das, was iſt, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts ſey ſomit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einſchlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, ſpäter vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerkſam zu machen iſt, iſt, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegenſatz ſeines Inhaltes und ſeiner Form den Gegenſchlag in ſich enthält,

welcher die Natur der abſoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt geſtellten Seiten in Einen, des Begriffes ſelbſt iſt.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, iſt, daß es die Affirmation der ſich ſelbſt aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte iſt. Damit iſt ſchon ſelbſt geſagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf ſich, dieſe abſtrakte Gleichheit mit ſich auch iſt, welche Seyn genannt wird. Oder es iſt die ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber iſt eben die aufgehobene Vermittelung, oder das, worein die ſich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem ſie ſich aufhebt.

Eben damit iſt dieſe Affirmation oder ſich ſelbſt gleiche in Einem nur ſo unmittelbar, affirmativ und ſich ſelbſt gleich, als es ſchlechthin die Negation der Negation iſt, d. h. es enthält ſo ſelbſt die Negation, das Endliche, aber als ſich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es ſich aufhebt, dieſe abſtrakte Gleichheit mit ſich, in die es übergeht und die Seyn iſt, nur das einſeitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieſer ganze Proceß iſt, alſo endlich iſt, ſo beſtimmt ſich daſſelbe, indem es ſich zum Seyn beſtimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieſes unmittelbare Seyn iſt damit zugleich eben die Negation, welche ſich ſelbſt negirt; dieſes ſcheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Reſultates iſt ſelbſt der Anfang wieder nur dieſer lebendigen Dialektik.

Dieß iſt der Begriff, das logiſch-Vernünftige der erſten, abſtrakten Beſtimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern iſt durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und ſich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objektive Seite aber als ſolche iſt in dem ſich Aufſchließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend iſt, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erſcheinung ſie nur iſt und die ihre Macht iſt. Der kosmologiſche ſogenannte Beweis iſt für nichts anders anzuſehen, als für das Beſtreben, dasjenige zum Bewußtſeyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in ſich ſelbſt iſt, welche als die ſubjektive Seite die religiöſe Erhebung heißt. Wenn dieſe Bewegung zwar in der Verſtandesform, in welcher wir ſie geſehen, nicht ſo, wie ſie an und für ſich iſt, aufgefaßt worden, ſo verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieſer Gehalt iſt, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und ſeine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und ſubſtantielle Macht ſelbſt iſt. Die religiöſe Erhebung erkennt deswegen ſich ſelbſt in jenem obgleich unvollſtändigen Ausdruck und hat deſſen innern, wahrhaften Sinn vor ſich gegen die Verkümmerung deſſelben durch die Art des Verſtandes-Schluſſes. Darum iſt es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) ſagt, „dieſes Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpekulativen Verſtand die meiſte Ueberredung mit ſich führt; wie ſie denn auch ſichtbarlich zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien ſind, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird, man möge ſie nun durch noch ſo viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verſtecken, als man immer will;" — und man mag, ſetze ich hinzu, den Gehalt, der in dieſen Grundlinien liegt, mit dem Verſtande noch ſo ſehr verkennen und durch kritiſirenden Verſtand dieſelben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverſtands, wie der Unvernunft des ſogenannten unmittelbaren Wiſſens, dieſelbe vornehmer Weiſe unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorleſung.

Nach dieſen Erörterungen über den Bereich der in Rede ſtehenden Inhaltsbeſtimmungen betrachten wir den Gang der zuerſt genannten Erhebung ſelbſt in der Geſtalt, in welcher er uns vorliegt; er iſt einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolut-nothwendiges Weſen derſelben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieſes Schluſſes in ſeinen beſondern Momenten vor, ſo lautet er ſo: Das Zufällige ſteht nicht auf ſich ſelbſt, ſondern hat ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ſeiner Vorausſetzung überhaupt, — zu ſeinem Weſen, Grund, Urſache. Nun aber iſt die Welt zufällig; die einzelnen Dinge ſind zufällig und ſie als Ganzes iſt das Aggregat derſelben; Alſo hat die Welt ein in ſich ſelbſt Nothwendiges zu ihrer Vorausſetzung.

Die Beſtimmung, von welcher dieſes Schließen ausgeht, iſt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieſelbe, wie ſie ſich in der Empfindung und Vorſtellung findet, vergleichen wir, was im Geiſte der Menſchen geſchieht, ſo werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für ſich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus ſich und gehen nicht aus ſich dahin; ſie ſind als zufällige beſtimmt zu fallen; ſo daß ihnen dieß nicht nur ſelbſt zufälliger Weiſe geſchieht, ſondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen ſelbſt ſich entwickelt, und regel- und geſetzmäßig geſchieht, ſo iſt es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr ſie nur ihrem Ende zuführt; eben ſo ſehr als ihre Exiſtenz durch andere auf die mannigfaltigſte Weiſe verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden ſie als bedingt betrachtet, ſo ſind ihre Bedingungen ſelbſtſtändige Exiſtenzen außer ihnen, die ihnen entſprechen oder auch nicht, durch die ſie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächſt zeigen ſie ſich beigeordnet im Rau-

me, ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur ſie zuſammenſtellte; das Heterogenſte findet ſich nebeneinander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Exiſtenz des Einen ſelbſt oder des Andern etwas verrückt würde; ſie folgen ebenſo äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie ſind endlich überhaupt, und ſo ſelbſtſtändig ſie auch erſcheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit weſentlich unſelbſtſtändig. Sie ſind; ſie ſind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; ſie ſind, können aber ebenſo wohl nicht ſeyn, und ebenſo ſeyn.

In ihrem Daſeyn entdecken ſich aber nicht nur Zuſammenhänge von Bedingungen, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche ſie als zufällig beſtimmt werden, ſondern auch die Zuſammenhänge von Urſache und Wirkung, Regelmäßigkeiten ihres innern und äußern Verlaufs, Geſetze. Solche Abhängigkeiten, das Geſetzmäßige erhebt ſie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und dieſe erſcheint ſo innerhalb des Kreiſes, den wir als nur mit Zufälligkeiten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anſpruch; darum ſind ſie ebenſowohl, als nicht; aber ſie ſind ebenſo das Gegentheil, nicht vereinzelt, ſondern als beſtimmt, beſchränkt, ſchlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Beſtimmung aber kommen ſie nicht beſſer weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbſtſtändigkeit, aber der Zuſammenhang mit andern, d. i. mit einander, ſpricht die einzelnen Dinge ſogleich als unſelbſtſtändig aus, macht ſie bedingt und bewirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch ſich ſelbſt. Das Selbſtſtändige würden ſomit aber dieſe Nothwendigkeiten ſelbſt, dieſe Geſetze ſeyn. Was weſentlich im Zuſammenhange iſt, hat nicht an ſich ſelbſt, ſondern an dieſem ſeine Beſtimmung und ſeinen Halt; er iſt das, wovon ſie abhängig ſind. Aber dieſe Zuſammenhänge ſelbſt, wie ſie beſtimmt werden, als der Ur=

ſachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. ſ. f. ſind ſelbſt beſchränkter Art, ſelbſt zufällige gegeneinander, daß jeder ebenſo wohl iſt, als auch nicht und auch fähig, ebenſo geſtört durch Umſtände, d. i. ſelbſt Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirkſamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit ſie nichts voraus haben. Im Gegentheil dieſe Zuſammenhänge, denen die Nothwendigkeit zukommen ſoll, Geſetze, ſind nicht einmal das, was man Dinge heißt, ſondern Abſtraktionen. Wenn ſich ſo auf dem Felde der zufälligen Dinge in Geſetzen, im Verhältniſſe von Urſache und Wirkung vornehmlich, der Zuſammenhang der Nothwendigkeit zeigt, ſo iſt dieſe ſelbſt ein Bedingtes, Beſchränktes, eine äußerliche Nothwendigkeit überhaupt; ſie ſelbſt, fällt in die Kategorien der Dinge, ſowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beſchränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zuſammenhange von Urſachen und Wirkungen findet ſich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungsloſen Vereinzelung der Dinge, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, ſondern auch die unbeſtimmte Abſtraktion, wenn man ſagt: Dinge, das Unſtäte derſelben verſchwindet in dieſem Verhältniſſe der Nothwendigkeit, in der ſie zu Urſachen, urſprünglichen Sachen, Subſtanzen, die wirkſam, umbeſtimmt ſind. Aber in den Zuſammenhängen dieſes Kreiſes ſind die Urſachen ſelbſt endliche, — als Urſachen anfangend, ſo iſt ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, ſo ſind ſie Wirkungen, damit nicht ſelbſtſtändig, durch ein Anderes geſetzt. Reihen von Urſachen und Wirkungen ſind Theils zufällig gegen einander, Theils für ſich ins ſogenannte Unendliche fortgeſetzt, enthalten ſie in ihrem Inhalte lauter ſolche Stellen und Exiſtenzen, deren jede für ſich endlich ſind, und das was dem Zuſammenhang der Reihe den Halt geben ſollte, das Unendliche, iſt nicht nur ein Jenſeits, ſondern

bloß ein Negatives, deſſen Sinn ſelbſt nur relativ und bedingt durch das iſt, was von ihm negirt werden *ſoll*, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über dieſen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denſelben eingeſchloſſen nur eine äu-äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives iſt, erhebt ſich der Geiſt zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über ſich hinausgeht, ſondern es an und für ſich, in ſich geſchloſſen, vollkommen in ſich beſtimmt iſt, und von der alle anderen Beſtimmungen geſetzt und abhängig ſind.

Dieß mögen in ungefährer Vorſtellung oder noch koncentrirter die weſentlichen Gedankenmomente im Innern des Menſchengeiſtes ſeyn, in der Vernunft, welche nicht methodiſch und förmlich zum Bewußtſeyn ihres innerlichen Proceſſes, noch weniger zu der Unterſuchung jener Gedankenbeſtimmungen, die er durchläuft, und ihres Zuſammenhanges ausgebildet iſt. Nun kommt aber zu ſehen, ob das förmlich und methodiſch in Schlüſſen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir inſofern als faktiſch vorausſetzen und den wir ganz nur in ſeinen wenigen Grundbeſtimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt und ausdrückt; umgekehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zuſammenhang durch die Unterſuchung der Gedanken an ihnen ſelbſt ſich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erſt wahrhaft aufhört, eine Vorausſetzung zu ſeyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffaſſung wegfällt. Dieſe Unterſuchung aber, inſofern ſie, wie an ſich an ſie zu fordern iſt, auf die letzte Analyſe der Gedanken gehen ſollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der *Logik*, der Wiſſenſchaft der Gedanken, vollbracht ſeyn, — denn ich faſſe Logik und Metaphyſik zuſammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes iſt, als daß ſie zwar einen konkreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber ſo, daß dieſe Gegenſtände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden ſollen; hier können mehr nur die logiſchen Reſultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes läßt inſofern ſich nicht ſelbſtſtändig halten, als ſie philoſophiſch-wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit haben ſollte. Die Wiſſenſchaft iſt der entwickelte Zuſammenhang der Idee in ihrer Totalität. Inſofern ein einzelner Gegenſtand aus der Totalität, zu welcher die Wiſſenſchaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weiſe deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung ſich Grenzpunkte machen, die ſie als in dem übrigen Verlaufe der Wiſſenſchaft ausgemacht vorausſetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbſtſtändigkeit für ſich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darſtellung ſind, d. h. unerörterte Vorausſetzungen, bis zu denen die Analyſe fortgeht, für ſich dem Bewußtſeyn zuſagen. Jede Schrift enthält ſolche letzte Vorſtellungen, Grundſätze, auf die mit Bewußtſeyn oder bewußtlos der Inhalt geſtützt iſt; es findet ſich in ihr ein umſchriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analyſirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wiſſenſchaftlichen Kreiſes feſtſteht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über dieſe Grenzpunkte der Vorſtellung hinaus durch die Analyſe derſelben zu ſpekulativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verſtändlichkeit genannt wird, nachtheilig ſeyn.

Jedoch da der Gegenſtand dieſer Vorleſungen weſentlich für ſich im Gebiete der Philoſophie ſteht, ſo kann es in denſelben nicht ohne abſtrakte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf dieſem erſten Standpunkte vorkommen, ſchon vorgetragen, und um das Spekulative zu gewinnen, brauchen wir dieſelben nur zuſammenzuſtellen; denn das Spekulative beſteht im Allgemeinen in nichts anderem, als ſeine Gedanken, d. i. die man ſchon hat, nur zuſammen zu bringen.

Die Gedanken alſo, die angeführt worden, ſind zuerſt folgende Hauptbeſtimmungen: Zufällig iſt ein Ding, Geſetz u. ſ. f. durch ſeine Vereinzelung; wenn es iſt und wenn es nicht iſt, ſo tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenſo wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, iſt ein ganz unzureichender, giebt ihnen den ſelbſt unzureichenden Schein von Selbſtſtändigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Exiſtenz erfordern wir dagegen, daß dieſelbe mit andern im Zuſammenhange ſtehe, ſo daß nach allen Seiten ſolche Exiſtenz durch die andern Exiſtenzen, als Bedingungen, Urſachen vollſtändig beſtimmt ſey, und nicht für ſich losgeriſſen davon ſey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Urſache, Umſtand des Zuſammenhangs vorhanden ſey, wodurch ſie losgeriſſen werden könnte, kein ſolcher Umſtand den andern ſie beſtimmenden widerſpreche. — Nach dieſer Beſtimmung ſtellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in ſeine Vereinzelung, in den Mangel des vollſtändigen Zuſammenhanges mit Andern. Dieß iſt das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Exiſtenz in dieſem vollkommenen Zuſammenhange ſteht, iſt ſie in allſeitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unſelbſtſtändig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbſtſtändigkeit eines Dinges; was nothwendig iſt, muß ſeyn; ſein Seyn-müſſen drückt ſeine Selbſtſtändigkeit ſo aus, daß das Nothwendige iſt, weil es iſt. Dieß iſt das Andere.

So ſehen wir zweierlei entgegengeſetzte Beſtimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — ſeine Selbſtſtändigkeit, aber in dieſer iſt es vereinzelt und es iſt gleichgültig, ob es iſt oder nicht; — ſein Begründet- und Enthalten-ſeyn in der vollſtändigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben iſt, durch welchen Zuſammenhang es getragen iſt; ſo iſt es unſelbſtſtändig. Die Nothwendigkeit iſt ein Bekanntes,

ebenſo wie das Zufällige; nach ſolcher erſten Vorſtellung genommen iſt Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige iſt verſchieden von dem Nothwendigen und weiſt auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, ſelbſt unter die Zufälligkeit zurückfällt, ſowohl weil es, als durch Anderes geſetzt, unſelbſtſtändig iſt; als entnommen aber ſolchem Zuſammenhang, vereinzelt iſt es ſogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterſcheidungen ſind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieſer Gedanken nicht näher unterſuchen wollen, und den Gegenſatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einſtweilen auf die Seite ſetzen und bei der erſten ſtehen bleiben, ſo halten wir uns dabei an das, was ſich in unſerer Vorſtellung findet, daß ebenſo wenig die eine und die andere der Beſtimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend iſt, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbſtſtändigkeit, ſo daß das Nothwendige nicht vermittelt ſey durch Anderes, und ebenſo ſehr die Vermittelung deſſelben im Zuſammenhange mit dem Andern; ſo widerſprechen ſie ſich, aber indem ſie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, ſo müſſen ſie auch ſich nicht widerſprechen in der Einheit, zu der ſie in ihr vereinigt ſind; und für unſere Einſicht iſt dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt ſind, auch wir in uns zuſammenbringen. In dieſer Einheit muß alſo die Vermittelung mit Anderm ſo in die Selbſtſtändigkeit ſelbſt fallen, und dieſe als Beziehung auf ſich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer ſelbſt haben. In dieſer Beſtimmung aber kann beides nur ſo vereinigt ſeyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit ſich iſt, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm ſich aufhebt und zur Vermittelung mit ſich wird. So iſt die Einheit mit ſich ſelbſt als Einheit nicht die abſtrakte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur ſich auf ſich bezieht, und worin ſeine Zufälligkeit liegt, ſahen; die Einſei-

tigkeit, wegen der allein ſie im Widerſpruch mit der ebenſo einſeitigen Vermittelung von Anderem iſt, iſt ebenſo aufgehoben und dieſe Unwahrheiten verſchwunden; die ſo beſtimmte Einheit iſt die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt iſt ſie die ſpekulative. Die Nothwendigkeit, ſo beſtimmt, daß ſie dieſe entgegengeſetzten Beſtimmungen in ſich vereinigt, zeigt ſich nicht bloß ſo eine einfache Vorſtellung und einfache Beſtimmtheit zu ſeyn, ferner iſt Aufheben der entgegengeſetzten Beſtimmungen nicht bloß unſere Sache und unſer Thun, ſo daß nur wir es vollbrächten, iſt die Natur und das Thun dieſer Beſtimmungen an ihnen ſelbſt, da ſie in Einer Beſtimmung vereinigt ſind. Auch dieſe beiden Momente der Nothwendigkeit in ihr Vermittelung mit Anderem zu ſeyn und dieſe Vermittelung aufzuheben und ſich als ſich ſelbſt zu ſetzen, eben um ihrer Einheit willen, ſind nicht geſonderte Akte. Sie bezieht in der Vermittelung mit Anderm ſich auf ſich ſelbſt, d. i. das Andere, durch das ſie ſich mit ſich vermittelt, iſt ſie ſelbſt; ſo iſt es als Anderes negirt; ſie iſt ſich ſelbſt das Andere, aber nur momentan, — momentan, ohne die Beſtimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erſt in dem Daſeyn des Begriffes hereintritt; — dieß Andersſeyn iſt weſentlich als Aufgehobenes; im Daſeyn erſcheint es ebenfalls als ein reelles Anderes. Aber die abſolute Nothwendigkeit iſt die, welche ihrem Begriffe gemäß iſt.

Zwölfte Vorleſung.

In der vorigen Vorleſung iſt der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der abſoluten — abſolut heißt ſehr häufig nichts weiter als abſtrakt, und es gilt ebenſo oft dafür, daß mit dem Wort des Abſoluten Alles geſagt ſey, und dann keine Beſtimmung angegeben werden könne, noch ſolle. In der That aber iſt es um ſolche Beſtimmung allein zu

thun. Die abſolute Nothwendigkeit iſt eben inſofern abſtrakt, das ſchlechthin Abſtrakte, als ſie das Beruhen in ſich ſelbſt, das Beſtehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes iſt. Aber wir haben geſehen, daß ſie nicht nur ihrem Begriff als irgend einem gemäß, ſo daß wir denſelben und ihr äußeres Daſeyn verglichen, ſondern iſt dieſes Gemäßſeyn ſelbſt, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr ſelbſt enthalten iſt, daß eben das Beruhen auf ſich ſelbſt, die Identität oder Beziehung auf ſich iſt, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch ſie zufällige ſind, eine Selbſtſtändigkeit, welche vielmehr Unſelbſtſtändigkeit iſt. Die Möglichkeit iſt daſſelbe Abſtraktum; möglich ſoll ſeyn, was ſich nicht widerſpricht, d. i. was nur identiſch mit ſich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb ſeiner ſelbſt das Andere ſeiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit ſind nur dadurch unterſchieden, daß dem Zufälligen ein Daſeyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daſeyn zu haben. Aber das Zufällige hat ſelbſt eben nur ein ſolches Daſeyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es iſt, aber ebenſo gut iſt es auch nicht. In der Zufälligkeit iſt das Daſeyn oder die Exiſtenz ſo weit, wie geſagt worden iſt, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an ſich Nichtiges beſtimmt iſt, und damit der Uebergang zu ſeinem Andern, dem Nothwendigen in ihm ſelbſt ausgeſprochen iſt. Daſſelbe iſt es, was darin mit der abſtrakten Identität, jener bloßen Beziehung auf ſich geſchieht; ſie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieſer noch nichts iſt; daß Etwas möglich iſt, damit iſt noch nichts ausgerichtet; die Identität iſt, was ſie wahrhaft iſt, als eine Dürftigkeit beſtimmt.

Das Bedürftige dieſer Beſtimmung hat ſich, wie wir geſehen, durch die ihr entgegengeſetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit iſt nur dadurch nicht die abſtrakte, ſondern wahrhaft abſolute, daß ſie den Zuſammenhang mit Anderem in ihr ſelbſt

26 *

enthält, das Unterſcheiden in ſich iſt, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber ſie unterſcheidet ſich von dieſer als äußerlicher, endlicher, deren Zuſammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und ſo nur Abhängigkeit iſt. Sie heißt auch Nothwendigkeit, inſofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt weſentlich iſt. Der Zuſammenhang ihres Anderen mit Anderem, der ſie ausmacht, iſt aber an ſeinen Enden ununterſtützt; die abſolute Nothwendigkeit biegt ſolches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu ſich ſelbſt um, und bringt damit eben die innere Uebereinſtimmung mit ſich hervor.

Der Geiſt erhebt ſich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum alſo, weil dieſe Gedanken an ihnen ſelbſt ſich in ſich ungenügend und unbefriedigend ſind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der abſoluten Nothwendigkeit, weil dieſe der Friede mit ſich ſelbſt iſt. Ihr Reſultat, aber als Reſultat, iſt: Es iſt ſo, — ſchlechthin nothwendig; ſo iſt alle Sehnſucht, Streben, Verlangen nach einem Andern verſunken; denn in ihr iſt das Andere vergangen, es iſt keine Endlichkeit in ihr, ſie iſt ganz fertig in ihr, unendlich in ihr ſelbſt und gegenwärtig, es iſt nichts außer ihr; es iſt keine Schranke an ihr, denn ſie iſt dieß, bei ſich ſelbſt zu ſeyn. Nicht das Erheben ſelbſt des Geiſtes zu ihr als ſolches iſt es, welches das Befriedigende iſt, ſondern das Ziel, inſofern bei ihm angekommen worden iſt.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieſer ſubjektiven Befriedigung ſtehen, ſo erinnert ſie uns an diejenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weiſen, beſonders die Weisheit des tragiſchen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der ſie, ungebeugten Geiſtes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schick-

ſal ihnen beſchied. Dieſe Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt ſolchen Schickſals und die Freiheit ſcheinen das Widerſtreitende zu ſeyn, und keine Verſöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulaſſen. In der That iſt das Walten dieſer antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewieſen, noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beſchwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geiſt in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, iſt allein darin zu ſuchen, daß derſelbe ſich an eben jenes abſtrakte Reſultat der Nothwendigkeit: Es i ſt ſo, hält, — ein Reſultat, das der Geiſt in ſich ſelbſt vollbringt. In dieſem reinen: Iſt iſt kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Intereſſen, Wünſche, ſelbſt das konkrete Gefühl des Lebens iſt darin entfernt und verſchwunden. Der Geiſt bringt dieß abſtrakte Reſultat in ſich hervor, indem er ſelbſt eben jenen Inhalt ſeines Wollens, den Gehalt ſeines Lebens ſelbſt aufgegeben, Allem entſagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geſchieht, verkehrt er ſo in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur ſo faſſen, daß ſie diejenigen Seiten ergreift, die in ſeiner konkreten Exiſtenz ein inneres und äußeres Daſeyn haben. Am äußeren Daſeyn ſteht der Menſch unter äußerlicher Gewalt, es ſey anderer Menſchen, der Umſtände u. ſ. f., aber das äußere Daſeyn hat ſeine Wurzeln im Innern, in ſeinen Trieben, Intereſſen, Zwecken; ſie ſind die Bande, berechtigte und ſittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln ſind ſeines Innern, ſind ſein; er kann ſich dieſelbe aus dem Herzen reißen; ſein Wille, ſeine Freiheit iſt die Stärke der Abſtraktion, das Herz zum Grabe des Herzens ſelbſt zu machen. So indem das Herz in ſich ſelbſt entſagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem ſie daſſelbe faſſen könnte; das was ſie zertrümmert, iſt ein herzloſes Daſeyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

ſie den Menſchen ſelbſt nicht mehr trifft; er iſt da heraus, wo ſie hinſchlägt.

Es iſt vorhin geſagt worden, daß es das Reſultat: Es iſt ſo, der Nothwendigkeit iſt, an welchem der Menſch feſthält; — als Reſultat, d. i. daß er dieß abſtrakte Seyn hervorgebracht. Dieß iſt das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Anders ſeyns. Dieß Andere iſt das Beſtimmte überhaupt, das wir als das innere Daſeyn geſehen haben, — das Aufgeben der konkreten Zwecke, Intereſſen; denn ſie ſind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derſelben unterwerfen, ſondern ſie ſind ſelbſt das Beſondere und dem Innerſten, der ſich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf ſich, äußerlich. Es iſt die Stärke dieſer Freiheit, ſo abſtrakt in ſich zuſammenzuhalten und darin jenes Beſondere außer ihr zu ſetzen, es ſich ſo zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem ſie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menſchen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich ſind, iſt die Entzweiung in uns, d. i. der Widerſpruch, daß in uns dieſe Triebe, Zwecke, Intereſſen, oder auch nur dieſe Anforderungen, Wünſche und Reflexionen ſind, und zugleich in unſerem Daſeyn das Andere derſelben, ihr Gegentheil iſt. Dieſer Zwieſpalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weiſe aufgelöſt werden, das eine Mal, daß unſer äußeres Daſeyn, unſer Zuſtand, die Umſtände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt intereſſiren, mit den Wurzeln ihrer Intereſſen in uns ſich in Einklang ſetzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwieſpalts beider, ſomit des Unglücks, ſtatt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energiſchen Willens und ſeiner berechtigten Anſprüche zugleich die heroiſche Stärke deſſelben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zuſtand, das ſich Fügen in das, was da iſt, — ein Nachgeben, welches nicht einſeitig das Aeußerliche, die Umſtände, den Zuſtand wohl fahren läßt, weil ſie bezwungen, überwältigt ſind, ſondern welches durch ſeinen Willen die innerliche Beſtimmtheit aufgiebt, aus ſich entläßt. Dieſe Freiheit der Abſtraktion iſt nicht ohne Schmerz, aber dieſer iſt zum Naturſchmerz herabgeſetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Troſt und Hoffnung; aber ſie iſt des Troſtes auch nicht bedürftig, denn der Troſt ſetzt einen Anſpruch voraus, der noch behalten und behauptet iſt, und nur in einer Weiſe nicht befriedigt, auf eine andere einen Erſatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen ſich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über dieſe Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet iſt. Die Freiheit iſt das Reſultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abſtrakte Seyn, die Befriedigung iſt die leere Beziehung auf ſich ſelbſt, die inhaltsloſe Einſamkeit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich. Dieſer Mangel liegt in der Beſtimmtheit des Reſultats, wie des Ausgangspunkts, ſie iſt in beiden dieſelbe, ſie iſt nämlich eben die Unbeſtimmtheit des Seyns. Derſelbe Mangel, der an der Geſtalt des Proceſſes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des ſubjektiven Geiſtes exiſtirt, bemerklich gemacht worden iſt, wird ſich auch an demſelben, wie er ein gegenſtändlicher Inhalt für das denkende Bewußtſeyn iſt, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Proceſſes ſelbſt, und derſelbe iſt nun in der theoretiſchen Geſtalt, die unſere eigenthümliche Aufgabe iſt, zu betrachten.

Dreizehnte Vorleſung.

Die allgemeine Form des Proceſſes wurde als die Vermittelung mit ſich ſelbſt, die das Moment der Vermittelung mit Anderem ſo enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles geſetzt iſt, angegeben. Gleichfalls iſt derſelbe, wie er als der religiöſe Gang der Erhebung zu Gott im Menſchen vorhanden iſt, in ſeinen nähern Momenten vorgeſtellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geiſtes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden iſt.

Der Unterſchied erſcheint als gering, aber iſt bedeutend und macht den Grund aus, warum ſolches Beweiſen als unzulänglich vorgeſtellt und im Allgemeinen aufgegeben worden iſt. Weil das Weltliche zufällig iſt, ſo iſt ein abſolut-nothwendiges Weſen; dieß iſt die einfache Weiſe, wie der Zuſammenhang beſchaffen iſt. — Wenn hierbei ein Weſen genannt iſt, und wir nur von abſoluter Nothwendigkeit geſprochen haben, ſo mag dieſe auf ſolche Weiſe hypoſtaſirt werden, aber das Weſen iſt noch das unbeſtimmte, das nicht Subjekt oder Lebendiges, noch viel weniger Geiſt iſt; inwiefern aber im Weſen als ſolchem eine Beſtimmung liegt, welche hier doch von Intereſſe ſeyn kann, davon ſoll nachher geſprochen werden.

Das zunächſt Wichtige iſt das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben iſt, weil das Eine, das Zufällige, exiſtirt, iſt, ſo iſt das Andere, das abſolut-Nothwendige. Hier ſind zwei Seyende im Zuſammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zuſammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit geſehen haben. Dieſe äußere Nothwendigkeit aber iſt es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Reſultat von ſeinem Ausgangspunkte ſteht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden iſt. Sie iſt es daher, gegen welche die Proteſta-

tionen gerichtet ſind, die gegen dieſe Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Beſtimmung, die des abſolut=nothwendigen Seyns, vermittelt iſt durch die andere, durch die Beſtimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen ſeine Bedingung geſtellt wird. Dieß iſt es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächſten Urſachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einſehen;“ (Briefe über die Lehre des Spinoza S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße alſo, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen.“ Die letztere Kategorie, das abſolut=Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl ſogleich hinweg, dieß Verhältniß widerſpricht zu unmittelbar der Beſtimmung, um die es ſich hier handelt, dem abſolut=Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes iſt äußerlicher; kann ſich leichter einſchleichen. Daſſelbe iſt allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges iſt, ſo iſt das abſolut=Nothwendige.

Indem dieſer Mangel zugegeben werden muß, ſo fällt dagegen ſogleich dieß auf, daß ſolchem Verhältniſſe der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objektive Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß iſt ganz nur im ſubjektiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und ſoll nicht ausdrücken, daß das abſolut=Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt ſey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zuſammenhanges iſt nur im Beweiſen; nur unſer Erkennen des abſolut=nothwendigen Seyns iſt bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das abſolut=Nothwendige iſt dadurch, daß es ſich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieſer zum Ausgangspunkt und Vorausſetzung bedürfte, um von

ihr aus erſt zu ſeinem Seyn zu gelangen. Es iſt nicht das abſolut-Nothwendige, es iſt nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden ſolle. Es iſt der Inhalt des Beweiſes ſelbſt, welcher den Mangel korrigirt, der allein an der Form ſichtbar wird. So haben wir aber eine Verſchiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form iſt das Mangelhafte beſtimmter darum, weil der Inhalt das abſolut-Nothwendige iſt; dieſer Inhalt iſt ſelbſt nicht formlos in ſich, was wir auch in der Beſtimmung deſſelben geſehen; ſeine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, iſt ſelbſt wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in ſeiner konkreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, ſo befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als ſubjektives überhaupt endlich, und der Gang ſeiner wiſſenden Bewegung als ein endliches Thun beſtimmt iſt. Damit thut ſich dieſelbe Unangemeſſenheit, nur in anderer Geſtalt auf. Das Erkennen iſt endliches Thun, und ſolches Thun kann nicht Erfaſſen des abſolut-Nothwendigen, des Unendlichen ſeyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in ſich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den abſolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte ſelbſt abſolut-nothwendig und unendlich ſeyn. So befänden wir uns auf dem beſten Wege, uns wieder mit dem Gegenſatze herumzuſchlagen, deſſen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wiſſen, Glauben, Fühlen u. ſ. f. wir in den erſten Vorleſungen vorgenommen hatten. Wir haben dieſe Geſtalt der Form ſchon deswegen hier bei Seite zu laſſen, aber es iſt noch ſpäterhin eine Reflexion auf die Kategorien derſelben zu machen. Die Form iſt hier näher in der Weiſe zu betrachten, wie ſie in dem Beweiſe, den wir zum Gegenſtande haben, vorhanden iſt.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schluſſes,

ſo heißt der eine Theil des einen Satzes (des Oberſatzes): Wenn das Zufällige iſt, und dieß wird direkter im anderen Satze ausgedrückt: es iſt eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Beſtimmung der Zufälligkeit nur weſentlich in ihrem Zuſammenhange mit dem abſolut-Nothwendigen geſetzt iſt, jedoch gleichfalls als ſeyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder dieſe Beſtimmung des Seyenden auch im erſten iſt es, in welchem der Mangel liegt, und zwar ſo, daß er unmittelbar an ihm ſelbſt widerſprechend iſt, an ihm ſelbſt ſich als eine unwahre Einſeitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgeſprochen, aber die Beſtimmung deſſelben iſt vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu ſeyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenſo gut iſt, als nicht iſt.

Dieſer Grundfehler findet ſich in der Form des Zuſammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß iſt. Ein ſolcher hat ein ſtehendes Unmittelbares in ſeinen Prämiſſen überhaupt, Vorausſetzungen, die als Erſtes nicht nur, ſondern als ſeyendes, bleibendes Erſtes ausgeſprochen ſind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u.ſ.f. überhaupt ſo zuſammenhängt, daß die beiden zuſammengehängten Beſtimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen iſt, was Eine Beſtimmung derſelben ausmacht, aber zugleich auch für ſich außer ihrer Beziehung Beſtehen haben. Die in ſich ſchlechthin Eine Beſtimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterſchiedenen zuſammen ausmachen, iſt das abſolut-Nothwendige, deſſen Namen ſogleich es als das Einzige, was wahrhaft iſt, als die einzige Wirklichkeit ausſpricht; deſſen Begriff haben wir geſehen, daß er die in ſich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit ſich durch das andere von ihm Unterſchiedene, das eben in dem Einen, dem abſolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt iſt. Außer dieſer abſoluten Einheit mit ſich ſind aber in der Art des Schluſſes auch außerhalb von einander die zwei Seiten der Beziehung, als Seyende, aufbehalten; das Zufällige iſt. Dieſer Satz widerſpricht ſich in ſich ſelbſt, wie dem Reſultate, der abſoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur geſtellt, ſondern das ganze Seyn iſt.

Wenn alſo von dem Zufälligen angefangen wird, ſo iſt von demſelben nicht als von einem, das feſt=bleiben ſoll, auszugehen, ſo daß es im Fortgange als ſeyend belaſſen wird; dieß iſt ſeine einſeitige Beſtimmtheit, ſondern es iſt mit ſeiner vollſtändigen Beſtimmung zu ſetzen, daß ihm ebenſo ſehr das Nichtſeyn zukomme, und daß es ſomit als verſchwindend in das Reſultat eintrete. Nicht weil das Zufällige iſt, ſondern vielmehr, weil es ein Nichtſeyn, nur Erſcheinung, ſein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit iſt, iſt die abſolute Nothwendigkeit; dieſe iſt ſein Seyn und ſeine Wahrheit.

Dieß Moment des Negativen liegt nicht in der Form des Verſtandes=Schluſſes, und darum iſt er in dieſem Boden der lebendigen Vernunft des Geiſtes mangelhaft; — in dem Boden, worin ſelbſt die abſolute Nothwendigkeit als das wahre Reſultat gilt, als dieß, daß ſie ſich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben deſſelben ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. So iſt der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verſchieden von dem Proceſſe, welcher ſie iſt, ſolcher Gang iſt darum nicht als ſchlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, ſondern als endliche Thätigkeit, iſt nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß iſt nur als dieſe Vermittelung mit ſich durch die Negation des Negativen — zu ſeinem Inhalte und zu ſeinem Thun.

Der Mangel, der in dieſer Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben iſt, den Sinn, daß in dem Beweiſe vom Daſeyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geiſtes zu Gott nicht richtig explicirt iſt. Vergleichen wir beide,

ſo iſt dieſe Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daſeyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche iſt zwar als Daſeyn ausgeſagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie geſagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche beſtimmt iſt, iſt ſein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es iſt als das ſich aufhebende, negirende beſtimmt. Es iſt in deſſen Beſtimmung, zu ſeyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeſchrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtſeyns hat, deſſen Beſtimmung das Nichtſeyn ſeiner, das Andere ſeiner, ſomit ſeinen Widerſpruch, ſeine Auflöſung, Vergehen in ſich ſchließt. Wenn es auch ſcheinen mag, oder auch der Fall ſeyn kann, daß dem Glauben doch dieſes zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtſeyns auf der einen Seite ſtehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für ſich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel iſt, ſo kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgeſtellt wird, ſondern mit welchem Werthe; dieſer iſt aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit iſt. Indem die erſtere verlaſſen, und zu der anderen nur ſo übergegangen wird, daß jene auch noch dieſſeits ſtehen bleibt, ſo iſt doch im religiöſen Geiſte nicht der Zuſammenhang vorhanden, als ob ſie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob ſie als ein Grund feſtgeſtellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet ſich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für ſich Selbſtſtändige. Wogegen in der Geſtalt des Schluſſes das Seyn beider auf gleiche Weiſe ausgedrückt; ſowohl in dem einen Satze des Zuſammenhangs: Wenn eine zufällige Welt iſt, ſo iſt auch ein abſolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Vorausſetzung ausgeſprochen wird, daß eine zufällige Welt iſt,

und dann in dem dritten, dem Schlußſatze: Alſo iſt ein abſo-lut-Nothwendiges.

Ueber dieſe ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erſtens bei dem letzten Satz muß ſogleich die Verbindung der zwei entgegengeſetzten Beſtimmungen auffallen: Alſo iſt das abſolut-Nothwendige; Alſo drückt die Vermittelung durch Anderes aus, iſt aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Beſtimmung ſogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige iſt, weswegen man ſolches Erkennen über das, was deſſen Gegenſtand iſt, für unzuläſſig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes iſt aber nur an ſich vorhanden; die Darſtellung des Schluſſes ſpricht dieſelbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit iſt eine ſolche Macht, daß es auch am Falſchen vorhanden iſt, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinſehens bedarf, um das Wahre an dem Falſchen ſelbſt zu finden, oder vielmehr zu ſehen; das Wahre iſt hier die Vermittelung mit ſich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenſo wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abſtrakten, vermittelungsloſen Unmittelbarkeit iſt in jenem Alſo iſt vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieſer iſt: das Zufällige iſt, der andere: das an und für ſich Nothwendige iſt, ſo iſt weſentlich darauf reflektirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verſchiedenen Werth hat von dem an und für ſich nothwendigen Seyn; jedoch iſt Seyn die gemeinſchaftliche und Eine Beſtimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang beſtimmt ſich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, ſondern als von einer Gedankenbeſtimmung in eine andere. Das Seyn reinigt ſich von dem ihm unangemeſſenen Prädikate der Zufälligkeit; Seyn iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt; die Zufälligkeit aber das in ſich ſchlechthin ungleiche, ſich widerſprechende Seyn, welches erſt in dem abſolut-Nothwendigen

zu dieſer Gleichheit mit ſich ſelbſt wieder hergeſtellt iſt. Hieran unterſcheidet ſich alſo beſtimmter dieſer Gang der Erhebung, oder dieſe Seite des Beweiſens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Beſtimmung, welche zu beweiſen iſt, oder welche reſultiren ſoll, nicht das Seyn iſt; das Seyn iſt vielmehr das in beiden Seiten gemeinſchaftlich bleibende, das ſich von der einen in die andere kontinuirt. In dem anderen Gange dagegen ſoll vom Begriffe Gottes zu ſeinem Seyn übergegangen werden; dieſer Uebergang ſcheint ſchwerer, als der von einer Inhaltsbeſtimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren alſo, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu ſcheinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorſtellung zu Grunde, daß Seyn nicht ſelbſt auch ein Begriff oder Gedanke ſey; in dieſem Gegenſatze, worin es für ſich, iſolirt herausgeſetzt iſt, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweiſe zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächſt noch nicht abſtrakt für ſich zu nehmen; daß es das Gemeinſchaftliche der beiden Beſtimmungen, des Zufälligen und des abſolut-Nothwendigen iſt, iſt eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung deſſelben von ihnen, und zunächſt iſt es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und abſolut-nothwendiges Seyn; in dieſer Weiſe wollen wir die angegebene Geſtalt noch einmal vornehmen, und den Unterſchied des Widerſpruchs, den er nach den zwei entgegengeſetzten Seiten, der ſpekulativen und der abſtrakten verſtändigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz ſpricht folgenden Zuſammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn iſt, ſo iſt das abſolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir dieſen Zuſammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu beſtimmen, ſo iſt er nur dieſer:

Das zufällige Seyn iſt zugleich das Seyn eines Anderen, des abſolut-nothwendigen Seyns.

Dieſes Zugleich erſcheint als ein Widerſpruch, dem die zwei ſelbſt entgegengeſetzten Sätze, als die Auflöſungen, entgegengeſtellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen iſt nicht ſein eignes Seyn, ſondern nur das Seyn eines Anderen, und zwar beſtimmt, ſeines Anderen, des abſolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen iſt nur ſein eignes Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des abſolut-Nothwendigen.

Der erſte Satz iſt als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorſtellung bei dem Uebergange habe, nachgewieſen worden; den ſpekulativen Zuſammenhang, der in den Gedankenbeſtimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, ſelbſt immanent iſt, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz iſt der Satz des Verſtandes, auf welchen ſich die neuere Zeit ſo feſtgeſetzt hat. Was kann verſtändlicher ſeyn, als daß irgend ein Ding, Daſeyn, ſo auch das Zufällige, da es iſt, ſein eignes Seyn iſt, eben das beſtimmte Seyn iſt, welches es iſt, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird ſo für ſich feſtgehalten, getrennt von dem abſolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger iſt, für die zwei Beſtimmungen die des Endlichen und Unendlichen zu gebrauchen, und das Endliche ſo für ſich, iſolirt von ſeinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird geſagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht ſich ſchlechthin nur auf ſich, nicht auf ſein Anderes. Es iſt ein leerer Unterſchied, der zwiſchen Erkennen, als Form gemacht würde. Es iſt mit Recht, daß eben die Unterſchiedenheit beider zum Grunde von Schlüſſen gemacht wird, — Schlüſſe, die zunächſt das Erkennen als endlich vorausſetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es daſſelbe nicht zu faſſen vermöge; ſo wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, ſo müßte es ſelbſt unendlich ſeyn; dieß ſey es aber anerkannter Maßen nicht; alſo vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun iſt beſtimmt, wie ſein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben daſſelbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen ſogleich noch mehr gegen das andere zurückſtoßend iſt, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweiſt, ſo daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit iſt alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches ſonſt das Endliche und das Unendliche als ſolches geſetzt werden können, wie das Zufällige und das abſolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen iſt in dieſer Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form iſt abſtrakter und erſcheint darum als umfaſſender als die erſtere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird weſentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Urſachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit ſogleich zugeſchrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinſchaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird ſie in Rückſicht auf das Erkennen allein verſtanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverſtand, der durch die Kategorie des abſolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengeſtellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei dieſem Ausdruck bleiben, ſo haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir ſtehen, das ihrer Verhältnißloſigkeit, Beziehungsloſigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend ſey, das Unendliche überhaupt, wie in ſeiner Form als abſolute Nothwendigkeit, zu faſſen; — oder auch aus den Begrif-

ſen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen daſſelbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen iſt darum endlich, weil es in endlichen Begriffen ſich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht ſich nur auf ſich ſelbſt, bleibt nur bei ſich ſtehen, weil es nur ſein Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigſten ſeines Anderen iſt. Dieß iſt der Satz, auf den ſo viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, ſo auch nicht vom Zufälligen zum abſolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer abſolut erſten, nicht endlichen Urſache; es iſt ſchlechthin eine Kluft zwiſchen beiden befeſtigt.

Vierzehnte Vorleſung.

Dieſer Dogmatismus der abſoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen iſt logiſch; er iſt eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächſt an die Beſtimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unſerem Bewußtſeyn vorhanden ſind. Die Beſtimmungen, die in der Natur der Begriffe ſelbſt liegen und in der Logik in der reinen Beſtimmtheit ihrer ſelbſt und ihres Zuſammenhangs aufgezeigt werden, müſſen auch in unſerem gewöhnlichen Bewußtſeyn ſich hervorthun und vorhanden ſeyn.

Wenn alſo geſagt wird, das Seyn des Endlichen iſt nur ſein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es iſt alſo kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, alſo auch keine Vermittelung zwiſchen ihnen, weder an ſich noch im und für das Erkennen, ſo daß etwa wohl das Endliche vermittelt ſey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das Intereſſe ginge, nicht umgekehrt, ſo iſt ſich bereits auf das Fak-

tum berufen worden, daß der Geiſt des Menſchen ſich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem abſolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Faktum, daß für den Geiſt die ſogenannte Kluft nicht vorhanden iſt, daß er dieſen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verſtand, der dieſe abſolute Scheidung behauptet, die Menſchenbruſt es ſich nicht nehmen läßt, eine ſolche Kluft nicht gelten zu laſſen, ſondern dieſen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf iſt aber die Antwort fertig; das Faktum dieſer Erhebung zugegeben, ſo iſt dieß ein Uebergang des Geiſtes, aber nicht an ſich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe ſelbſt; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen ſein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen ſey. Wenn wir ſo das endliche Seyn als nur in Beziehung auf ſich ſelbſt ſtehend nehmen, ſo iſt es ſo nur für ſich, nicht Seyn für Anderes; es iſt damit der Veränderung entnommen, iſt unveränderlich, abſolut. So iſt es mit dieſen ſogenannten Begriffen beſchaffen. Daß das Endliche abſolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig ſey, dieß wollen aber diejenigen ſelbſt nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als abſolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inkonſequenz, die ſich der Verſtand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußerſten Abſtraktionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, ſo könnte man fragen, was denn ſolcher Irrthum verſchlagen könne, indem man jene Abſtraktionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geiſtes, wie ſie die Religion überhaupt ſonſt ein großes, lebendiges Intereſſe deſſelben iſt. Aber daß in dieſen ſogenannten großen, lebendigen Intereſſen in der That das feſtgehaltene Endliche das wahrhafte Intereſſe ausmacht, zeigt ſich zu ſehr in der Bemühung mit der Religion ſelbſt, wo, jenem Grundſatze kon-

ſequent, die Beſchäftigung mit der Hiſtorie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geſchehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zuſammengeſchrumpft iſt. Es ſind die Gedanken und jene abſtrakten Beſtimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden ſoll, und in der That iſt es der reine Boden des Gedankens, auf welchen ſich ſolche Intereſſen des Geiſtes hinſpielen, um auf demſelben ihre Entſcheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerſte Weſenheit der konkreten Wirklichkeit des Geiſtes aus.

Belaſſen wir dieſen Begriffsverſtand bei ſeiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur ſein eignes Seyn, nicht das Seyn ſeines Anderen, nicht das Uebergehen ſelbſt ſey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorſtellung auf. Wenn nämlich mit dem Faktum übereingeſtimmt wird, daß der Geiſt ſolchen Uebergang mache, ſo ſoll es doch nicht ein Faktum des Erkennens, ſondern des Geiſtes überhaupt und beſtimmt des Glaubens ſeyn. Es iſt hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß dieſe Erhebung, ſie ſey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weiſe ihres geiſtigen Daſeyns beſtimmt werde, im Innerſten des Geiſtes auf dem Boden des Denkens geſchieht; die Religion als die innerſte Angelegenheit des Menſchen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulſirens; Gott iſt in ſeinem Weſen Gedanke, Denken ſelbſt, wie auch weiter ſeine Vorſtellung und Geſtaltung, ſo wie die Geſtalt und Weiſe der Religion als Empfinden, Anſchauen, Glauben und ſo ferner beſtimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerſte für ſich zum Bewußtſeyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfaſſen. Das Erkennen mag hierin einſeitig ſeyn und zur Religion noch mehr und weſentlich, Empfindung, Anſchauen, Glauben gehören, ſo wie zu Gott noch weiter, als ſein denkender und gedachter

Begriff, aber dieſes Innerſte iſt darin vorhanden und von dieſem zu wiſſen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in ſeiner weſentlichen Beſtimmtheit zu wiſſen.

Erkennen, Begreifen ſind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; ſie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für ſich, des einen, daß ſie ganz bekannt und damit letzte Beſtimmungen ſeyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen ſey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenſo abgemachtes ſey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magiſche Formel; ſie ins Auge zu faſſen, zu fragen, was denn Erkennen, Begreifen iſt, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu ſagen; es würde in ſolcher Unterſuchung ſich von ſelbſt ergeben, daß das Erkennen nur das Faktum des Ueberganges, den der Geiſt ſelbſt macht, ausſpricht, und inſofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, iſt, ſo iſt es ein Bewußtſeyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang ſelbſt enthält, nichts als das Auffaſſen dieſer ihm immanenten, in ihm vorhandenen Beſtimmung.

Aber wenn über das Faktum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden iſt, daß derſelbe im Geiſte, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, ſo iſt dieſe Antwort nicht die ganze Antwort; dieſe iſt vielmehr eigentlich: das religiöſe Glauben, Empfinden, innere Offenbarung iſt eben dieß, unmittelbar von Gott zu wiſſen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen weſentlichen Zuſammenhang beider Seiten, ſondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei geſonderte Akte, die äußerlich gegeneinander ſind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten ſich ſchlechthin in der Trennung, dieß vorausgeſetzt, ſo iſt die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen eine beſondere Beſchäftigung, und ſeine Beſchäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wiſſen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Akt; nicht ein Akt des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos ſind, ſo auch die Akte des Geiſtes, ſeine Erfüllungen mit dieſen Beſtimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehungslos aufeinander. Wenn ſie auch gleichzeitig ſeyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtſeyn iſt, ſo ſind ſie nur Vermiſchungen; es ſind zwei für ſich beſtehende Thätigkeiten, die ſich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieſer Vorſtellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, iſt ſchon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für ſich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erſtere nicht weniger, auf dieſe Weiſe für abſolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Beſtimmung der Manichäismus iſt. Daß aber das Endliche abſolut ſey, dieß wollen diejenigen ſelbſt nicht, die ſolches Verhältniß feſtſetzen; aber ſie können jener Konſequenz nicht entgehen, welche keine erſt aus jener Behauptung gezogene Konſequenz, ſondern die direkte Behauptung ſelbſt iſt, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu dieſem möglich ſey, das Eine ſchlechthin von dem Anderen geſchieden ſey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derſelben vorgeſtellt, ſo iſt bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche ſoll das Wahre und das allein d. i. abſtrakt Affirmative ſeyn, ſo daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche iſt, das in jenem ſich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu ſeyn, ſich vor dem Unendlichen zurückhalten, daſſelbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der ſubjektiven Exiſtenz, die wir von dieſen Beſtimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wiſſen, ſoll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wiſſen des Menſchen von Gott ſeyn; die ganze andere Seite iſt aber der Menſch überhaupt, er eben iſt das Endliche, von dem vornehmlich die Rede iſt, und eben dieß ſein Wiſſen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, iſt ſein Seyn, des Endlichen Wiſſen und Uebergehen von demſelben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beſchäftigung des Geiſtes mit dem Endlichen und die Beſchäftigung deſſelben mit dem Unendlichen zweierlei geſchiedene Thätigkeiten ſeyn ſollen, ſo wäre die letzte als Erhebung des Geiſtes ſelbſt nicht dieſer immanente Uebergang und die Beſchäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch abſolut, und ſchlechthin auf das Endliche als ſolches beſchränkt. Hierüber ließe ſich eine weitläufige Betrachtung anſtellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch dieſe Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenſtand und Zweck iſt, nur wahrhafte Beſchäftigung, ſey es Erkennen, Wiſſen, Dafürhalten, oder ein praktiſches und moraliſches Verhalten, ſeyn kann, inſofern ſolches Endliche nicht für ſich, ſondern in ſeiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieſer Beſtimmung Gegenſtand und Zweck iſt. — Bekannt genug iſt die Stellung, die dem Religiöſen in Individuen und ſelbſt in Religionen gegeben wird, daß daſſelbe, Andacht, Herzens- und Geiſteszerknirſchung und Opfergaben, für ſich als ein abgeſchiedenes Geſchäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, ſich ſelber hingegeben und freigelaſſen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denſelben, — d. h. ohne daß in dem Kreiſe des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenſo ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die ſchlechte Konſequenz, daß das Erkennende, der Menſch, abſolut ſeyn müßte, um das Abſolute zu faſſen, brauchen wir hier ſchon darum nicht einzugehen, weil ſie, ebenſo ſehr den Glauben, das unmittelbare Wiſſen träfe, als welches auch ein Faſſen-in-ſich, wenn nicht des abſoluten Geiſtes Gottes, doch wenigſtens des Unendlichen ſeyn ſoll; wenn dieß Wiſſen ſich ſo ſehr vor dem Konkreten ſeines Gegenſtandes ſcheut, ſo muß er ihm doch etwas ſeyn; eben das Nichtkonkrete, das wenige oder gar keine Beſtimmungen an ihm hat, iſt das Abſtrakte, das Negative, das Wenigſte, etwa das Unendliche.

Aber es iſt gerade dieſe ſchlechte Abſtraktion des Unendlichen, durch welche die Vorſtellung das Faſſen deſſelben zurückſtößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Dieſſeitige, der Menſch, der menſchliche Geiſt, die menſchliche Vernunft ebenſo als die Abſtraktion des Endlichen fixirt wird. Die Vorſtellung verträgt ſich noch eher damit, daß der menſchliche Geiſt, Denken, Vernunft, das abſolut-Nothwendige faſſe, denn dieſes iſt ſo unmittelbar als das Negative gegen ſein Anderes, — das Zufällige, auf deſſen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, ſteht, ausgedrückt und ausgeſprochen. Was iſt nun klarer, als daß der Menſch, der doch iſt, das heißt, ein Poſitives, Affirmatives iſt, ſein Negatives nicht faſſen kann? Noch mehr, da umgekehrt ſein Seyn, ſeine Affirmation, die Endlichkeit, — alſo die Negation — iſt, daß ſie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Beſtimmung das Seyn, die Affirmation iſt, nicht faſſen kann? Was iſt aber ebenſo klarer, als daß dem Menſchen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieſes Volumens iſt die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit iſt ihm eine Spanne, die ebenſo zum Augenblick gegen jene zuſammenſchrumpft, wie ſein

Volumen zum Punkte. Aber abgeſehen von dieſer ſeiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, ſo iſt er anſchauend, vorſtellend, wiſſend, erkennend, — Intelligenz; — ihr Gegenſtand iſt die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering iſt die Anzahl derſelben, die von den einzelnen Menſchen gewußt werden, nicht der Menſch weiß, ſondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche iſt. Um ſich die Geringfügigkeit des menſchlichen Wiſſens recht vor Augen zu bringen, braucht man ſich nur an das, was man nicht läugnen wird, daß unter göttlicher Allwiſſenheit verſtanden zu werden pflege, etwa in der Vorſtellung zu erinnern, die in den Lebensläufen nach aufſteigender Linie, — um dieſes Werk des tiefſten Humors wieder einmal in Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organiſt in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter Briſe ſprach mir geſtern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, ſo wie ihr! die Leute im Dorfe: Schmieds Greger, Brieſens Peter, Heifrieds Hans — denkt nur! wenn der liebe Gott ſo jede Mücke ruft, die ſich einander ſo ähnlich ſehen, daß man ſchwören ſollte, ſie wären alle Schweſter und Bruder! denkt nur!" — Aber gegen die praktiſche Endlichkeit ſtellt ſich das Theoretiſche noch groß und weit dar; aber dieſe Zwecke, Plane oder Wünſche u. ſ. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen ſie, an die Wirklichkeit, der ſie beſtimmt ſind, herangebracht, die menſchliche Beſchränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktiſchen Vorſtellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen iſt, zeigt an ihm ſelbſt ſeine Enge. — Dieſe Endlichkeit iſt es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu faſſen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritiſche Verſtand, der dieſen ſchlagend ſeyn ſollenden Grund

feſthält, iſt über die Verſtandesbildung jenes Organiſten in L— in der That nicht hinaus, er ſteht vielmehr gegen denſelben zurück; denn dieſer gebrauchte ſolche Vorſtellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorſtellig zu machen; aber jener kritiſche Verſtand gebraucht ſolche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menſchengeiſte; dieſer Verſtand behält die Mücke der Endlichkeit feſt im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche iſt; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falſch iſt, denn das Endliche iſt dieß, was zu ſeiner Beſtimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu ſeyn, ſo daß daſſelbe gar nicht gedacht, vorgeſtellt werden kann, ohne die Beſtimmung des Nichtſeyns, welche im Vergehen liegt. Wer iſt ſo weit zu ſagen: das Endliche vergeht. Wenn zwiſchen das Endliche und ſein Vergehen das Jetzt eingeſchoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden ſoll: das Endliche vergeht, aber Jetzt iſt es, ſo iſt dieß Jetzt ſelbſt ein ſolches, das nicht nur vergeht, ſondern ſelbſt vergangen iſt, indem es iſt: Jetzt, indem ich dieß Bewußtſeyn des Jetzt habe, es ſpreche, iſt es nicht mehr, ſondern ein Anderes. — Es dauert ebenſo, aber nicht als dieſes Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieſes, in dieſem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu ſeyn; — es dauert eben als Negation dieſes Jetzt, Negation des Endlichen, — ſomit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine iſt unendlich; der Reſpekt vor dem Unendlichen, der den Verſtand abhält, daſſelbe ſchon in jedem Allgemeinen vor ſich zu haben, iſt alberner Reſpekt zu nennen. Das Unendliche iſt hoch und hehr; aber ſeine Hohheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derſelben, zu ſetzen, iſt nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geiſtes, der Vernunft, ſondern des Verſtandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn deſſelben als ein

ſolches, das ſchlechthin eben ſo ſehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtſeyns hat, zu faſſen.

Der Geiſt iſt unſterblich, er iſt ewig; er iſt dieß eben dadurch, daß er unendlich iſt, daß er nicht ſolche Endlichkeit des Raumes, dieſer fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, ſein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von dieſen unzähligen Mücken, und ſein Wollen, ſeine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerſtänden, noch von Zwecken und Thätigkeiten iſt, welche ſolche Widerſtände und Hinderniſſe gegen ſich erfahren. Die Unendlichkeit des Geiſtes iſt ſein Inſichſeyn, abſtrakt ſein reines Inſichſeyn und dieß iſt ſein Denken, und dieſes abſtrakte Denken iſt eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und ſein konkretes Inſichſeyn iſt, daß dieß Denken Geiſt iſt.

Von der abſoluten Scheidung der beiden Seiten ſind wir alſo auf deren Zuſammenhang zurückgekommen, in Anſehung deſſen es keinen Unterſchied macht, ob er im Subjektiven oder Objektiven vorgeſtellt wird. Es iſt allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt ſey. Inſofern er vorgeſtellt wird als ein nur ſubjektiver, der nur ein Beweiſen für uns ſey, ſo wird damit zugegeben, daß er nicht objektiv, nicht an und für ſich richtig aufgefaßt ſey; aber das Unrichtige iſt nicht darein zu ſetzen, daß überhaupt kein ſolcher Zuſammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geiſtes zu Gott Statt finde.

Worauf es alſo ankäme, wäre die Natur dieſes Zuſammenhangs in ſeiner Beſtimmtheit zu betrachten. Dieſe Betrachtung iſt der tiefſte Gegenſtand, der erhabenſte, darum auch der ſchwerſte; ſie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweiſe, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenſo, die wir in den Wiſſenſchaften gewohnt ſind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zuſammenhängen des Endlichen, Urſache, Wirkung; ihre Geſetze, Gattungen, die Weiſen des Schließens

ſind lauter Verhältniſſe des Bedingten, die in dieſer Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müſſen, aber ſo, daß ſie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenſtand, die Gemeinſchaft Gottes und des Menſchen mit einander, iſt eine Gemeinſchaft des Geiſtes mit dem Geiſte; — er ſchließt die wichtigſten Fragen in ſich; — es iſt eine Gemeinſchaft, ſchon darin liegt die Schwierigkeit, ebenſo ſehr den Unterſchied darin feſtzuhalten, als ihn ſo zu beſtimmen, daß auch die Gemeinſchaft erhalten werde. Daß der Menſch von Gott weiß, iſt nach der weſentlichen Gemeinſchaft ein gemeinſchaftliches Wiſſen, — d. i. der Menſch weiß nur von Gott, inſofern Gott im Menſchen von ſich ſelbſt weiß, dieß Wiſſen iſt Selbſtbewußtſeyn Gottes, aber ebenſo ein Wiſſen deſſelben vom Menſchen, und dieß Wiſſen Gottes vom Menſchen iſt Wiſſen des Menſchen von Gott. Der Geiſt des Menſchen, von Gott zu wiſſen, iſt nur der Geiſt Gottes ſelbſt. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menſchen, von der Verknüpfung ſeines individuellen Wiſſens und Bewußtſeyns mit dem Wiſſen, in dem er in Gemeinſchaft mit Gott iſt, von dem Wiſſen Gottes in ihm. Dieſe Fülle des Verhältniſſes des menſchlichen Geiſtes zu Gott aber iſt nicht unſer Gegenſtand; wir haben dieß Verhältniß nur an ſeiner abſtrakteſten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zuſammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So kontraſtirend dieſe Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts iſt, ſo iſt doch zugleich das logiſche Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorleſung.

Der Zuſammenhang dieſer Gedankenbeſtimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede ſtehenden Beweiſes ausmacht, — daß derſelbe dem nicht entſpricht, was in dem Beweiſe geleiſtet

werden ſoll, davon iſt nachher noch weſentlich zu ſprechen, — — iſt im Bisherigen ſchon Gegenſtand unſerer Unterſuchung geweſen; aber die eigentlich ſpekulative Seite des Zuſammenhangs iſt noch zurück, und hier iſt, ohne dieſe logiſche Unterſuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Beſtimmung deſſelben ſie betrifft. Das Moment, auf das hauptſächlich in dieſem Zuſammenhange aufmerkſam gemacht worden, iſt, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, wovon ausgegangen worden iſt, darin die Beſtimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erſcheinung iſt, welches ſeine Wahrheit an dem abſolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen deſſelben habe. Was nun dabei vors erſte die erſtere Beſtimmung, das negative Moment, betrifft, ſo gehört zur ſpekulativen Auffaſſung nur dieß, daß daſſelbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es iſt nicht ſo abſtrakt vorhanden; ſondern iſt nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative ſo nicht als das abſtrakte Nichts zu nehmen, ſoll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorſtellung als die Zufälligkeit, Beſchränktheit, Endlichkeit, Erſcheinung vor ſich hat, hat ſie ein Daſeyn, eine Exiſtenz, aber weſentlich die Negation darin; die Vorſtellung iſt konkreter und wahrer als der abſtrahirende Verſtand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als ſolches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Exiſtenz geſetzt iſt, inſofern dieſe als zufällige, erſcheinende u. ſ. f. beſtimmt wird. Die denkende Analyſe zeigt in ſolchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daſeyns, der Exiſtenz als eines Seyns, aber auch deſſelben, das in ſich die Beſtimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. ſ. f., als der Negation hat; das Denken muß ſie, um das Zufällige zu faſſen, nicht auseinander fallen laſſen, in ein Nichts für ſich und in ein Seyn für ſich; denn ſo ſind ſie nicht im Zufälligen,

ſondern es faßt beide in ſich; ſie ſind alſo nicht, jedes für ſich in der Verbindung mit einander, das Zufällige ſelbſt, wie es iſt, als dieſe Verbindung beider zu nehmen. Dieß iſt denn die ſpekulative Beſtimmung, ſie bleibt dem Inhalte der Vorſtellung getreu, wogegen dem abſtrakten Denken, welches die beiden Momente, jedes für ſich, feſthält, dieſer Inhalt entflohen iſt; er hat das, was Gegenſtand des Verſtandes iſt, das Zufällige, aufgelöſt.

Das Zufällige iſt nun, ſo beſtimmt, der Widerſpruch in ſich; das ſich Auflöſende gleichfalls ſomit eben ein ſolches, wie es unter den Händen des Verſtandes geworden iſt. Aber die Auflöſung iſt zweierlei; durch die, welche der Verſtand vorgenommen hat, iſt der Gegenſtand, die konkrete Verbindung, nur verſchwunden, in der andern Auflöſung iſt derſelbe noch erhalten. Dieſe Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er iſt in derſelben als der Widerſpruch beſtimmt, und der Widerſpruch löſt ſich auf; was ſich widerſpricht, iſt Nichts. So richtig dieß iſt, ſo unrichtig iſt es zugleich. Widerſpruch und Nichts ſind doch wenigſtens von einander unterſchieden; der Widerſpruch iſt konkret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch ſolche, die ſich widerſprechen; er ſpricht ſie noch, er ſagt es aus, von was er der Widerſpruch iſt; das Nichts hingegen ſpricht nicht mehr, iſt inhaltslos, das vollkommen leere. Dieſe konkrete Beſtimmung des einen und die ganz abſtrakte des andern iſt ein ſehr wichtiger Unterſchied. Ferner iſt auch Nichts gar nicht der Widerſpruch; Nichts widerſpricht ſich nicht, es iſt identiſch mit ſich; es erfüllt daher den logiſchen Satz: daß Etwas ſich nicht widerſprechen ſolle, vollkommen; oder wenn dieſer Satz ſo ausgeſprochen wird: Nichts ſoll ſich widerſprechen, ſo iſt dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es ſoll, es widerſpricht ſich nämlich nicht. Wenn aber thetiſch geſagt wird: Nichts, was iſt, widerſpricht ſich, ſo hat es damit unmittelbar ſeine Richtigkeit, denn

das Subjekt dieſes Satzes iſt ein Nichts, was aber iſt; aber Nichts ſelbſt als ſolches iſt nur einfach, die Eine Beſtimmung, die ſich ſelbſt gleich iſt, ſich nicht widerſpricht.

So nur treibt die Auflöſung des Widerſpruches in Nichts, wie ſie der Verſtand macht, ſich im Leeren oder näher im Widerſpruche ſelbſt herum, der durch ſolche Auflöſung ſich in der That als noch beſtehend, als unaufgelöſt kund giebt. Daß der Widerſpruch ſo noch unaufgelöſt iſt, iſt eben dieß, daß der Inhalt, das Zufällige, nur erſt in ſeiner Negation in ſich, geſetzt iſt, noch nicht in der Affirmation, welche in dieſer Auflöſung, da ſie nicht das abſtrakte Nichts iſt, enthalten ſeyn muß. Das Zufällige ſelbſt iſt freilich zunächſt, wie es ſich der Vorſtellung präſentirt, ein Affirmatives, es iſt ein Daſeyn, Exiſtenz, es iſt die Welt, — Affirmation, Realität, oder wie man es nennen will, genug und drüber; aber ſo iſt es noch nicht in ſeiner Auflöſung geſetzt, nicht in der Auslegung ſeines Inhalts und Gehalts, und dieſer iſt es eben, der zu ſeiner Wahrheit, dem abſolut-Nothwendigen, führen ſoll, und das Zufällige iſt es ſogleich ſelbſt, in dem die Endlichkeit, Beſchränktheit der Welt ſo weit, wie geſagt worden, herauspräparirt iſt, um unmittelbar ſelbſt ſeine Auflöſung, nämlich nach der angegebenen negativen Seite, zu bedeuten. — Die Auflöſung nun weiter dieſes im Widerſpruche auch als aufgelöſt geſetzten Zufälligen iſt als das Affirmative angegeben, welches in ihr enthalten ſey. Dieſe Auflöſung iſt bereits angegeben, ſie iſt aus der Vorſtellung des Menſchenſinnes auf- und angenommen worden, als der Uebergang des Geiſtes von dem Zufälligen zum abſolut-Nothwendigen; welches hiernach ſelbſt eben dieß Affirmative, die Auflöſung jener erſten nur negativen Auflöſung wäre. Das Spekulative noch dieſes letzten, innerſten Punktes angeben, heiſst ebenfalls nichts anderes, als nur die Gedanken vollſtändig zuſammennehmen, die in dem ſchon vorliegen, bei dem wir ſtehen, nämlich in jener erſten Auflöſung; der Ver-

ſtand, der ſie nur als den Widerſpruch auffaßte, der ſich in Nichts auflöſe, nimmt nur die eine der darin enthaltenen Beſtimmungen auf und läßt die andere weg.

Der Sache nach iſt das konkrete Reſultat in ſeiner explicirten Geſtalt, d. i. die ſpekulative Form deſſelben, bereits und längſt aufgeſtellt, nämlich in der Beſtimmung, welche von der abſoluten Nothwendigkeit gegeben worden iſt. Aber es iſt dabei für die Momente, die zu derſelben gehören oder aus denen ſie reſultirt, äußerliche Reflexion und Raiſonnement gebraucht worden; es iſt hier nur dieß zu thun, jene Momente in dem ſelbſt bemerklich zu machen, was wir als den Widerſpruch, der die Auflöſung des Zufälligen iſt, geſehen haben. In der abſoluten Nothwendigkeit ſahen wir erſtens das Moment der Vermittelung und zwar zunächſt durch Anderes. In der Analyſe des Zufälligen zeigt dieſelbe ſogleich ſo, daß deſſen Momente Seyn überhaupt oder weltliche Exiſtenz, und die Negation derſelben, wodurch ſie zur Bedeutung eines Scheines, eines an ſich Nichtigen herabgeſetzt wird, jedes nicht für ſich iſolirt, ſondern als der Einen Beſtimmung, nämlich dem Zufälligen, zukommend, ſchlechthin in der Beziehung auf das Andere iſt, nur in dieſer hat hier jedes ſeinen Sinn; dieſe Eine ſie zuſammenhaltende Beſtimmung iſt das ſie Vermittelnde. In ihr nun wohl iſt das Eine vermittelſt des Anderen; aber außerhalb ihrer kann jedes für ſich ſeyn, und ſoll jedes ſogar für ſich ſeyn, das Seyn für ſich und die Negation für ſich. Nennen wir aber jenes Seyn in der konkreteren Geſtalt, in der wir es hier haben, nämlich als die weltliche Exiſtenz, ſo geben wir doch wohl zu, daß dieſelbe nicht für ſich, nicht abſolut, nicht ewig, ſondern vielmehr an ſich nichtig iſt, ein Seyn wohl hat, aber nicht ein Fürſichſeyendes, — denn eben dieſes Seyn iſt als Zufälliges beſtimmt. Wenn nun ſo in der Zufälligkeit jede der beiden Beſtimmungen nur in der Beziehung auf die andere iſt, ſo erſcheint dieſe Vermittelung derſelben ſelbſt

zufällig, nur vereinzelt, nur an dieſem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende iſt, iſt, daß die Beſtimmungen für ſich genommen werden können, das heißt ſo, wie ſie ſelbſt als ſolche ſeyen, ſich nur auf ſich beziehen, alſo unmittelbar, ſo an ihnen ſelbſt nicht vermittelt ſind. Die Vermittelung iſt ihnen ſomit nur etwas äußerlich Angethanes, als ſelbſt Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit iſt nicht dargethan.

Dieſe Reflexion führte ſomit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm ſelbſt, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — ſie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, ſondern der an ſich innerhalb des Zufälligen ſelbſt Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die daſſelbe konſtituiren, zu ſeinem Andern. Dieß würde zur Analyſe der erſten abſtrakten logiſchen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm ſelbſt, ſein ſelbſt aufheben, wie es in der Vorſtellung iſt, anzunehmen.

Damit iſt zugleich das zweite Moment, der abſoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflöſung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit ſich ſelbſt. Die Momente der Zufälligkeit ſind zunächſt Andere gegeneinander, und jedes iſt ſo darin geſetzt als vermittelt mit einem Andern ſeiner. Aber in der Einheit beider iſt jedes ein Negirtes, damit iſt ihr Unterſchied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider geſprochen wird, ſo iſt es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterſchiedenes, hiermit auf ſich ſelbſt; die Vermittelung alſo mit ſich geſetzt.

Die ſpekulative Betrachtung hat demnach dieſen Sinn, daß ſie das Zufällige an ihm ſelbſt in ſeiner Auflöſung erkennt, welche zunächſt als eine äußerliche Analyſe dieſer Beſtimmung erſcheint; aber ſie iſt nicht nur dieß, ſondern iſt die Auflöſung derſelben an ihr ſelbſt, das Zufällige ſelbſt iſt dieß, ſich aufzulöſen, an ihm das Uebergehen zu ſeyn. Aber zweitens iſt dieſe

Auflöſung nicht die Abſtraktion des Nichts, ſondern ſie iſt die Affirmation an ihr, — dieſe Affirmation, welche wir die abſolute Nothwendigkeit nennen. So iſt dieſes Uebergehen begriffen; das Reſultat iſt als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieſes iſt es ſelbſt, in ſeine Wahrheit umzuſchlagen, und die Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott, inſofern wir vorläufig für Gott keine weitere Beſtimmung haben, als die des abſolut-nothwendigen Seyns, oder indem wir uns vor der Hand mit derſelben begnügen, — iſt das Durchlaufen dieſer Bewegung der Sache; es iſt dieſe Sache an und für ſich ſelbſt, welche in uns treibt, dieſe Bewegung in uns treibt.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß für das Bewußtſeyn, welches die Gedankenbeſtimmungen nicht in dieſer ihrer reinen, ſpekulativen Beſtimmung und damit nicht in dieſer ihrer Selbſtauflöſung und Selbſtbewegung vor ſich hat, ſondern ſich dieſelben vorſtellt, der Uebergang dadurch ſich erleichtert iſt, daß das, wovon ausgegangen wird, das Zufällige, ſchon ſelbſt die Bedeutung hat, das ſich Auflöſende, Uebergehende zu ſeyn; dadurch iſt ihm der Zuſammenhang von dem, wovon ausgegangen wird, zu dem, bei welchem angelangt wird, für ſich klar. Dieſer Ausgangspunkt iſt damit für das Bewußtſeyn der vortheilhafteſte, zweckmäßigſte; es iſt der Inſtinkt des Denkens, der an ſich jenen Uebergang macht, der die Sache iſt, aber der ihn auch in ſolcher Denkbeſtimmung ins Bewußtſeyn bringt, daß er für deſſen bloßes Vorſtellen leicht, nämlich abſtrakt identiſch erſcheint; — eben die Welt als das Zufällige beſtimmt iſt ausgeſprochen, als auf ihr Nichtſeyn hinzeigend, auf das Andere ihrer, als ihre Wahrheit.

So iſt der Uebergang verſtändlich gemacht, dadurch daß er in dem Ausgangspunkt nicht nur an ſich liegt, ſondern daß auch dieſer das Uebergehen ſogleich bedeutet, d. h. dieſe Beſtimmung auch geſetzt, alſo an ihm iſt; auf dieſe Weiſe iſt ihr Daſeyn für das Bewußtſeyn gegeben, welches eben inſo-

fern ſich vorſtellend verhält, als es mit unmittelbarem Daſeyn zu thun hat, das hier eine Denkbeſtimmung iſt. Ebenſo verſtändlich iſt das Reſultat, das abſolut-Nothwendige; es enthält die Vermittelung, und für das Verſtändlichſte gilt eben dieſer Verſtand des Zuſammenhanges überhaupt, der in endlicher Weiſe als der Zuſammenhang des Einen mit einem Andern genommen wird, aber auch, inſofern ſolcher Zuſammenhang in ſein ungenügendes Ende verfällt, hiegegen das Korrektiv mit ſich führt. Solcher Zuſammenhang führt für ſich, indem deſſen Geſetz immer in ſeinem Stoffe die Forderung vor ſich hat, ſich zu wiederholen, immer zu einem Andern, d. i. einem Negativen, das Affirmative, das in dieſem Fortgang wiederkehrt, iſt nur ein ſolches, das nur von ſich fortſchickt, und das Eine ſowohl als das Andere iſt ſo ohne Raſt und Befriedigung. Aber das abſolut-Nothwendige, indem es einer Seits jenen Zuſammenhang ſelbſt herbeibringt, iſt es dieß, ihn ebenſo abzubrechen, das Hinausgehen in ſich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren; das abſolut-Nothwendige iſt, weil es iſt; ſo iſt jenes Andere und das Hinausgehen nach dem Andern beſeitigt und durch dieſe bewußtloſe Inkonſequenz die Befriedigung gewährt.

Sechszehnte Vorleſung.

Das Bisherige hat das Dialektiſche, die abſolute Flüſſigkeit der Beſtimmungen, die in die Bewegung, welche dieſe erſte Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt, eintreten, zum Gegenſtande gehabt. Nun iſt noch das Reſultat, von dem angenommenen Ausgangspunkte beſtimmt, für ſich zu betrachten.

Dieß Reſultat iſt das abſolut-nothwendige Weſen; — der Sinn eines Reſultates iſt bekannt, daß es dieß nur ſo iſt, daß darin die Beſtimmung der Vermittelung und damit des

Reſultates ebenſo aufgehoben iſt; — die Vermittelung war das Sich-ſelbſt-aufheben der Vermittelung. — Weſen iſt die noch ganz abſtrakte Identität mit ſich, es iſt weder Subjekt, noch weniger Geiſt; die ganze Beſtimmung fällt in die abſolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenſo unmittelbar Seyendes iſt, — in der That an ſich zum Subjekte ſich beſchließt, aber zunächſt in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, abſolut-Nothwendigem.

Daß aber dieſe Beſtimmung für unſere Vorſtellung Gottes nicht hinreicht, dieſen Mangel laſſen wir einſtweilen inſofern bei Seite geſtellt ſeyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweiſe die weitern, konkretern Beſtimmungen herbeiführen. Aber es ſind Religionen und philoſophiſche Syſteme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß ſie nicht über die Beſtimmung der abſoluten Nothwendigkeit hinausgegangen ſind. Die konkretern Geſtalten, in welchen dieß Princip in den erſtern ausgebildet iſt, zu betrachten, gehört in die Philoſophie der Religion und in die Geſchichte der Religionen. Hier mag nach dieſer Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen ſolche Beſtimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Konſequenz des konkreten Geiſtes reicher, mannigfaltiger werden als das abſtrakte Princip zunächſt mit ſich bringt; in der Erſcheinung und in dem Bewußtſeyn fügen ſich die weitern Momente der erfülltern Idee, inkonſequent gegen jenes abſtrakte Princip hinzu. Aber es iſt weſentlich zu unterſcheiden, ob dieſe Zuſätze der Geſtaltung nur der Phantaſie angehören und das Konkrete in ſeinem Innern nicht über jene Abſtraktion hinausgeht, ſo daß wie in orientaliſchen, namentlich der indiſchen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterperſonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, ſondern als ſelbſtbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geiſtlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in dieſen Perſonen das höhere geiſtige Princip und damit in ihren Verehrern die geiſtige Freiheit aufgetaucht

iſt. So ſehen wir die abſolute Nothwendigkeit als das Schickſal in der Religion der Griechen als das Oberſte, Letzte geſtellt, — und nur unter demſelben noch den heitern Kreis konkreter, lebendiger, auch als geiſtig und bewußt vorgeſtellter Götter, die ſich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüſſe u. ſ. f., der Muſen, der Faunen u. ſ. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Partikulariſationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt ſich an die gewöhnliche Aeußerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anſchließen. Hier macht die Nothwendigkeit die abſtrakte Macht über alle die beſondern geiſtigen, ſittlichen und natürlichen Mächte aus, aber dieſe letztern behalten Theils nur die Bedeutung geiſtloſer, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Perſönlichkeiten ſind nur Perſonifikationen, Theils aber, ob ſie gleich auch nicht Perſonen genannt zu werden verdienen, enthalten ſie die höhere Beſtimmung der ſubjektiven Freiheit in ſich, und ſtehen auf dieſer über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beſchränktheit dieſes tiefern Princips noch unterworfen iſt, welches Princip anderwärtsher ſeine Reinigung von dieſer Endlichkeit, in der es zunächſt hervortritt, zu erwarten und für ſich in ſeiner unendlichen Freiheit ſich zu manifeſtiren hat.

Die konſequente Durchführung der Kategorie der abſoluten Nothwendigkeit iſt in Syſtemen nachzuſehen, die vom abſtrakten Gedanken ausgehen; dieſe Durchführung betrifft die Beziehung dieſes Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geiſtigen Welt. Die abſolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß ſind die weltlichen Dinge zu ihr geſetzt? Dieſe Dinge ſind nicht nur die natürlichen, ſondern auch der Geiſt, die geiſtige Individualität mit allen ihren Begriffen, Intereſſen und

Zwecken. Dieß Verhältniß iſt aber ſchon in jenem Princip beſtimmt; ſie ſind zufällige Dinge. Ferner ſind ſie von der abſoluten Nothwendigkeit ſelbſt unterſchieden; aber ſie haben kein ſelbſtſtändiges Seyn gegen ſie, aber dieſe damit auch nicht gegen ſie; — es iſt nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge ſind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die abſolute Nothwendigkeit beſtimmt haben, iſt näher zum allgemeinen Seyn, zur Subſtanz zu hypoſtaſiren, als Reſultat iſt ſie die durch Aufheben der Vermittelung mit ſich vermittelte Einheit, — ſo einfaches Seyn, ſie allein das Subſiſtiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechiſches Schickſal erinnert worden iſt, ſo iſt ſie die beſtimmungsloſe Macht, aber das Seyn ſelbſt iſt von jener Abſtraktion ſchon zu dieſen herabgeſtiegen, über denen ſie ſeyn ſoll. Jedoch wäre auch das Weſen oder die Subſtanz ſelbſt nur das Abſtraktum, ſo hätten die Dinge außer ihr das ſelbſtſtändige Beſtehen konkreter Individualität; ſie muß zugleich als die Macht derſelben beſtimmt ſeyn, das negative Princip, welches ſich in ihnen geltend macht, wodurch ſie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erſcheinung ſind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge geſehen; ſie haben dieſe Macht ſo an ihnen ſelbſt und ſind nicht Erſcheinung überhaupt, ſondern die Erſcheinung der Nothwendigkeit. Dieſe enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber iſt nicht durch Anderes ihrer ſelbſt vermittelt, ſondern iſt die Vermittelung zugleich ihrer ſelbſt mit ſich. Sie iſt der Wechſel ihrer abſoluten Einheit, ſich als Vermittelung zu beſtimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in ſich durch und durch bedingte Welt, ſich zu zerſtreuen, aber ſo daß ſie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erſcheinungswelt herabſetzt und in ihr als deren Macht in dieſem Nichtigen mit ſich ſelbſt zuſammengeht, ſich ſelbſt ſich

gleich ſetzt. So iſt Alles in ſie eingeſchloſſen, und ſie iſt in Allem unmittelbar gegenwärtig; ſie iſt von der Welt ſowohl das Seyn, als der Wechſel und die Veränderung.

Die Beſtimmung der Nothwendigkeit, wie ihr ſpekulativer Begriff ſich uns explicirt hat, iſt überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausſpricht. Schon das Intereſſe, das dieſer Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Intereſſe des Princips ſelbſt erfordert, unſere Aufmerkſamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverſtand, der in Anſehung deſſelben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelaſſen werden, und dann iſt auch die Stellung des Princips in der höhern Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zuſammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiöſen Geſtaltung des Princips auf die Seite geſtellt worden, ſo kann, um ein Bild von demſelben vor die Vorſtellung zu bringen, für den ausgebildetſten Pantheismus die indiſche Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden iſt, daß die abſolute Subſtanz, das in ſich Einige, in der Form des Denkens unterſchieden von der accidentellen Welt als exiſtirend vorgeſtellt wird. Die Religion enthält für ſich weſentlich das Verhältniß des Menſchen zu Gott, und als Pantheismus läßt ſie das Eine Weſen um ſo weniger in der Objektivität ſtehen, in welcher die Metaphyſik daſſelbe als Gegenſtand belaſſen und zu halten die Beſtimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieſer Subjektivirung der Subſtanz iſt zuerſt aufmerkſam zu machen. Das ſelbſtbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abſtraktion der Subſtanz, ſondern iſt dieſes Abſtrahiren ſelbſt; es iſt dieſe ſelbſt einfache Einheit als für ſich exiſtirend, welche die Subſtanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erſchaffende und erhaltende, und ebenſo deren partikulariſirtes Daſeyn verän-

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt Brahm, es exiſtirt als das natürliche Selbſtbewußtſeyn der Brahminen, und als das Selbſtbewußtſeyn Anderer, welche ihr mannnigfaltiges Bewußtſeyn, Empfindungen, ſinnliche und geiſtige Intereſſen und die Regſamkeit in denſelben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener ſubſtantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, dieſe Abſtraktion der Menſchen in ſich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht partikulariſirt ſich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich ſind, oder was daſſelbe iſt, alle Lebendigkeit, geiſtige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zuſammenhangs geriſſen, — aller Verſtand an demſelben getilgt, — und in die Geſtalt daſeyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erſcheint in dieſen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualiſation in der Inkonſequenz gegen die Macht der ſubſtantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Perſönlichkeit geſteigert; aber die Macht entfaltet ſich wild genug als Inkonſequenz des Uebergehens in das Entgegengeſetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloſer Verrücktheit, wo die gemeinſte Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Subſtanz in endlicher Geſtalt exiſtirend vorgeſtellt iſt, und ebenſo unmittelbar die Geſtaltung ſich verflüchtigt.

Die orientaliſche Weltanſchauung iſt im Allgemeinen dieſe Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die beſonderen Geſtaltungen, und die partikularen Exiſtenzen und Intereſſen in das Weite führt, das Eine in Allem anſchaut, und dieß für ſich abſtrakte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geiſtigen Univerſums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht ſich in dieſen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfniſſe, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und ſchwelgt in dem Genuß dieſer Freiheit, zu dem ſie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus dieſem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutſche Ausdruck, in welchen er etwa umgeſetzt wird, daß Gott das Eine und Alles ſey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falſchen Vorſtellung führt, daß in pantheiſtiſcher Religion oder Philoſophie Alles, d. h. jede Exiſtenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit ſeyend als Gott oder als ein Gott ausgeſprochen, das Endliche als ſeyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menſchlichen, oder vielmehr Schulverſtand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich iſt, ſich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung feſtſetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er geſprochen findet, nun als feſte, ſeyende, ſubſtantielle Vereinzelung faßt. Es iſt nicht zu verkennen, daß die weſentliche und chriſtliche Beſtimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in ſich und Perſönlichkeit iſt, den Verſtand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines ſeyenden unveränderlichen Atomen zu faſſen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Syſteme liegt, zu überſehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer exiſtirenden Vereinzelung, — ſeyen Gott, — ſo ſtellt er ſich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieſer beſtimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine ſolche Ungereimtheit iſt keinem Menſchen je in den Kopf gekommen, außer ſolchen Anklägern des Pantheismus. Dieſer iſt vielmehr das Gegentheil der Anſicht, die ſie ihm zuſchreiben; das Endliche, Zufällige iſt nicht das für ſich beſtehende, im affirmativen Sinne nur Manifeſtation, Offenbarung des Einen, die Erſcheinung nur deſſelben, die für ſich ſelbſt nur Zufälligkeit iſt; ſogar iſt die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verſtand dafür hält, daß dieſe Dinge für ſich ſind, ihr Weſen in ſich haben, und ſo in und nach dieſer endlichen Weſenheit göttlich ſeyn, oder gar Gott ſeyn ſollen; ſie können von der Abſolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen ſich nicht daſſelbe als aufgehoben und verſchwindend denken, ſondern erhalten es ſich darin immer noch als ſeyend; vielmehr, indem das Endliche, wie ſie ſagen, durch den Pantheismus verunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche keiu Seyn mehr.

Die philoſophiſchen Syſteme der Subſtantialität — es iſt vorzuziehen, ſie ſo und nicht Syſteme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falſchen Vorſtellung, die ſich mit dieſem Namen verknüpft — unter den Alten iſt im Allgemeinen das eleatiſche, unter den Neueren das ſpinoziſtiſche Syſtem zu nennen — ſind, wie erinnert, konſequenter, als die Religionen, indem ſie in der metaphyſiſchen Abſtraktion feſthalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem ſie behaftet ſind, iſt die in der Verſtandesvorſtellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einſeitigkeit, — nämlich daß ſie von dem vorhandenen Daſeyn anfangen, daſſelbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit deſſelben das abſolute Eine erkennen. Sie haben eine Vorausſetzung, negiren ſie in der abſoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Vorausſetzung, ſie laſſen die Welt, welche ſelbſt nur in einer Abſtraktion der Zufälligkeit, des Vielen u. ſ. f. gefaßt iſt, nicht aus der Subſtanz erzeugt werden; es geht alles nur in dieſe Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß ſie als Princip beſtimmt wäre, welches ſich ſelbſt zu ſeiner Manifeſtation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Ariſtoteles.

a. In dieſen Syſtemen iſt das Abſolute, iſt Gott beſtimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daſeyn, die

abſolute Subſtanz, das nicht nur durch Anderes, ſondern das an und für ſich nothwendige Weſen; die Causa sui, — Urſache ſeiner ſelbſt und damit Wirkung ſeiner ſelbſt; d. i. die ſich ſelbſt aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieſer letzteren Beſtimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abſtrakte des Seyns oder des Einen. Dieſer Begriff iſt zur Genüge erläutert worden; Causa sui iſt ein ſehr frappanter Ausdruck für dieſelbe und es kann daher noch eine erläuternde Rückſicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Urſache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit geſehen haben, an, und iſt die beſtimmte Form derſelben; durch ein Anderes iſt Etwas vollſtändig vermittelt, inſofern dieß Andere ſeine Urſache iſt. Dieſe iſt die urſprüngliche Sache, alſo ſchlechthin unmittelbar und ſelbſtſtändig; die Wirkung dagegen das nur geſetzte, abhängige und ſo fort. Der Gegenſatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. ſ. f. enthält ſeine Beſtimmungen ſo, daß ſie in ihrer Beziehung aufeinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für ſich gelten, das Poſitive, das Ganze u. ſ. f. iſt auf das Negative, die Theile wohl bezogen und dieſe Beziehung gehört zu ihrem weſentlichen Sinn, aber außer dieſer Beziehung hat das Poſitive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. ſ. f. auch noch die Bedeutung einer Exiſtenz für ſich. Aber die Urſache und Wirkung haben ſchlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Urſache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenſtand, auf welchen er fällt, außer dieſer Wirkung, die er als ein ſchwerer Körper hat, iſt er ſonſt noch phyſikaliſch beſondert und von anderen gleich ſchweren Körpern verſchieden; oder indem er in dieſem Drucke fortdauernd Urſache iſt, nehmen wir zum Beiſpiel, daß ſeine Wirkung vorübergehend iſt, indem er einen anderen Körper zerſchlägt, ſo hört er inſo-

fern auf Urſache zu ſeyn, und iſt gleichfalls außer dieſer Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß ſchwebt der Vorſtellung vornehmlich vor, inſofern ſie ſich die Sache als die urſprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende beſtimmt. Allein der Stein bleibt außer jener ſeiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Urſache; dieß iſt er nur in ſeiner Wirkung, nimmt man die Zeitbeſtimmung während ſeiner Wirkung.

Urſache und Wirkung ſind ſo überhaupt untrennbar; jede hat nur ſo weit Sinn und Seyn, als ſie in dieſer Beziehung auf die andere iſt; und doch ſollen ſie ſchlechthin verſchieden ſeyn; wir bleiben ebenſo feſt dabei ſtehen, daß die Urſache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Urſache iſt, und der Verſtand hält hartnäckig an dieſem Fürſichſeyn jeder dieſer Beſtimmungen, an ihrer Beziehungsloſigkeit.

Wenn wir aber geſehen haben, daß die Urſache von der Wirkung untrennbar iſt, daß ſie nur einen Sinn hat in dieſer, ſo iſt ſomit die Urſache ſelbſt vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung iſt ſie erſt Urſache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Urſache iſt Urſache ihrer ſelbſt, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere ſeyn ſollte, iſt ſo, daß in ihm die Urſache erſt Urſache, darin alſo nur bei ſich ſelbſt ankömmt, darin nur ſich bewirkt.

Jacobi hat auf dieſe ſpinoziſtiſche Beſtimmung, die Causa sui, reflektirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe ſeine Kritik darüber auch deswegen an, weil ſie ein Beiſpiel iſt, wie Jacobi, der Anführer der Parthei des unmittelbaren Wiſſens, des Glaubens, der den Verſtand ſo ſehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verſtand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterſchied der Kategorie von Grund und Folge und der von Urſache und Wirkung angiebt, und an dieſem Unterſchiede auch in ſpäteren polemiſchen Aufſätzen eine wahrhafte Beſtimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächſte Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entſtehen können, ohne daß ſie entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern, vor und nach einander ſeyn können, ohne vor und nach einander zu ſeyn.“ Solche Folgerungen aber ſind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu ſagen wäre; der Widerſpruch, auf den der Verſtand einen Satz hinausgebracht hat, iſt ein Letztes, ſchlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, ſondern davor nur umkehren muß. Die Auflöſung aber dieſes Widerſpruchs haben wir geſehen, und wollen dieſelbe auf die Geſtalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt ſoll die angegebene Konſequenz ſeyn, daß Dinge entſtehen können, ohne zu entſtehen, ſich verändern, ohne ſich zu verändern u. ſ. f. Wir ſehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit ſich, die Vermittelung als ſich aufhebende Vermittelung ausgedrückt iſt, aber geradezu verworfen wird. Der abſtrakte Ausdruck: die Dinge, thut das ſeinige, um Endliches vor die Vorſtellung zu bringen; das Endliche iſt ein ſolches beſchränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengeſetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei ſich bleibt, ſondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche iſt dieſe Vermittelung durch das Andere mit ſich ſelbſt, und ohne die Expoſition dieſes Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beiſpiel, und ſelbſt nur aus dem Kreiſe des natürlichen, nicht einmal des geiſtigen Daſeyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als deſſen Selbſterhaltung wohl bekannt iſt, iſt in Gedanken ausgedrückt „glücklich“, dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von deſſen Selbſterhaltungsproceß, ohne auf andere Beſtimmungen deſſelben Rückſicht zu nehmen, wir allein hier ſprechen, ſich in ſeiner Exiſtenz

fortdauernd *hervorbringt*; dieſe Exiſtenz iſt nicht ein ruhendes, identiſches Seyn, ſondern ſchlechthin Entſtehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in ſich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen iſt ſich entſtehen zu machen, und es *iſt ſchon*; ſo kann man, was freilich ein gewaltſamer Ausdruck iſt, wohl ſagen: ein ſolches *Ding* entſteht, ohne zu entſtehen; es verändert ſich, jeder Pulsſchlag iſt durch alle Pulsadern nicht nur, ſondern durch alle Punkte aller ſeiner Gebilde eine Veränderung, worin es daſſelbe Individuum bleibt, und es bleibt nur daſſelbe, ſchlechthin inſofern es dieſe in ſich verändernde Thätigkeit iſt; ſo kann man von ihm ſagen, daß es ſich verändere, ohne ſich zu verändern, und zuletzt ſogar, daß *es*, freilich nicht die *Dinge*, vorher ſey, ohne vorher zu ſeyn, wie wir von der Urſache eingeſehen haben, daß ſie vorher, die urſprüngliche Sache, iſt, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Urſache iſt u. ſ. f. Es iſt aber tädiös und würde ſelbſt eine endloſe Arbeit ſeyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen ſich der Verſtand ſeinen endlichen Kategorien hingiebt, und dieſe als etwas Feſtes gelten läßt.

Dieſes Vernichten der Verſtandeskategorie der Kauſalität iſt in dem Begriffe geſchehen, der als Causa sui ausgedrückt worden iſt. *Jacobi*, ohne dieſe Negation des endlichen Verhältniſſes, das Spekulative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf pſychologiſchem oder, wenn man will, pragmatiſchem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktiſchen Satze: daß *alles* eine Urſache haben *müſſe*, es *hart* gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Urſache haben *könne*. Darum habe man die Causa sui erfunden.“ Wohl kommt es dem Verſtand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktiſchen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das ſich übrigens in dem angeführten Ausdruck ſchief ausnimmt) annehmen zu ſollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr ſolches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, beſonders religiöſer

Menſchengeiſt aufgiebt, und deſſen Widerſpruch, auch wie er ſich im Gedanken zum Bewußtſeyn kommt, auch im Gedanken aufzulöſen weiß.

Solche dialektiſche Entwickelung, wie ſie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Syſtemen der einfachen Subſtantialität, den Pantheismen, an; ſie bleiben beim Seyn, Subſtanz ſtehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für ſich dieſe Beſtimmung genommen, iſt ſie Grundlage aller Religionen und Philoſophien; in allen iſt Gott abſolutes Seyn, Ein Weſen, das ſchlechthin an und für ſich ſelbſt nicht durch Anderes beſtehend beſteht, ſchlechthin Selbſtſtändigkeit iſt.

b. Dieſe ſo abſtrakten Beſtimmungen gehen nicht weit und ſind ſehr ungenügend; Ariſtoteles (Metaph. I., 5.) ſagt von Xenophanes, „der zuerſt einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenſo in den ganzen Himmel (wie wir ſagen: ſo ins Blaue hinein —) ſchauend geſagt, das Eine ſey Gott.“ Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Beſtimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerſpruch führen, und ſich ins Nichts auflöſen, und wenn bei Spinoza insbeſondere alles Endliche in die Einheit der Subſtanz verſinkt, ſo geht für dieſe ſelbſt keine weitere, konkrete, fruchtbare Beſtimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine ſubjektive Reflexion vor ſich hat, und ihrer Dialektik, durch welche ſie das ſelbſtſtändig erſcheinende Beſondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet ſich zwar, daß dieß Eine als Denken beſtimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende iſt, auch bei Spinoza iſt die Subſtanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens beſtimmt; allein darum kann man nicht ſagen, dieß Seyn oder die Subſtanz ſey hiermit als denkend, d. h. als ſich in ſich beſtimmende Thätigkeit geſetzt; ſondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es iſt

äußerliche Unterſcheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterſcheiden des Verſtandes. — Das Eine iſt nicht explicirt als die ſich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden iſt, als der Proceß, der ſie in ihr mit ſich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, ſo iſt daſſelbe wohl in konkreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. ſ. f. wohl vorhanden, aber Theils iſt die Einheit des Seyns, die göttliche Sichſelbſtgleichheit nicht erhalten, Theils iſt ſolches Princip mit der gemein ſeyenden Welt in eben ſolchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Subſtanz.

c. Außer dieſem Einen findet ſich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Beſtimmung des Negativen, das Reich der Beſchränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterſchied macht, ob dieſes Reich als ein Reich des äußerlichen Daſeyns, des Scheins, oder nach der Beſtimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur ſubjektive Welt, eine Welt des Bewußtſeyns vorgeſtellt wird. Dieſe Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen iſt getrennt zunächſt von jener Subſtanz, und es iſt zu ſehen, welches Verhältniß ihr zu dieſem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daſeyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, deſſen Syſtem das entwickeltſte iſt, fängt in ſeiner Darſtellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Beſtimmungen des Denkens und der Vorſtellung überhaupt; es ſind die Ausgangspunkte des Bewußtſeyns vorausgeſetzt. Anderen Theils formirt der Verſtand dieſe accidentelle Welt zu einem Syſteme, nach den Verhältniſſen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Syſtems der Erſcheinungswelt, an deſſen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, geſtellt iſt; — Spinoza hat keine Naturphiloſophie gemacht; aber den anderen Theil der konkreten Philoſophie, eine Ethik abgehandelt; dieſe war einer Seits konſequenter, wenigſtens im Allgemeinen an das Princip

der abſoluten Subſtanz anzuknüpfen, weil die höchſte Beſtimmung des Menſchen ſeine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni iſt. Allein die Principien der philoſophiſchen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zuſammenhang mit der Subſtanz ſelbſt — alle ſyſtematiſche Ausführung der Erſcheinungswelt, ſo konſequent ſie in ſich ſelbſt iſt, macht ſich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wiſſenſchaft, in welcher das, was als das Abſolute ſelbſt anerkannt wird, das Eine, die Subſtanz nicht lebendig ſeyn ſoll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn ſie iſt beſtimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erſcheinungswelt nichts, als daß eben dieſe natürliche und geiſtige Welt überhaupt ganz abſtrakt, Erſcheinungswelt iſt, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Subſtanz iſt, daß ſie die Beſonderung, wodurch das Seyn eine Welt iſt, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Subſtanz aus ſich ſelbſt, — eine ganz begriffloſe Weiſe — in die Endlichkeit, ſo daß in der Subſtanz ſelbſt kein Princip einer Beſtimmung iſt, ſchöpferiſch zu ſeyn, — und drittens, daß ſie die ebenſo abſtrakte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derſelben iſt.

(Geſchloſſen am 19. Auguſt 1829.)

Ausführung des teleologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Sommer 1831.

Kant hat ſchon dieſen Beweis auch, wie die anderen vom Daſeyn Gottes kritiſirt und ſie hauptſächlich um ihren Kredit gebracht, ſo daß man es kaum noch der Mühe werth hält, ſie

ſelbſt näher zu betrachten; doch Kant ſelbſt ſagt von dieſem Beweiſe, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angeſehen zu werden; wenn er aber hinzuſetzt: der teleologiſche Beweis ſey der älteſte, ſo irrt er. Die erſte Beſtimmung Gottes iſt die der Macht, die weitere iſt erſt die der Weisheit. Auch kommt dieſer Beweis erſt bei den Griechen vor, Sokrates ſpricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1ſten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, beſonders in der Form des Guten, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängniſſe ſitze, ſagt er, iſt der, daß die Athenienſer es für gut gehalten haben. — Dieſer Beweis fällt alſo auch geſchichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zuſammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geiſtigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieſelbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch ſchon gehabt in den Mittelſtufen, aber noch geiſtlos auseinandergelegt. Weil hier nun eine weitere weſentliche Beſtimmung hinzugekommen iſt, ſo haben wir ſie abſtrakt zuerſt herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Beſtimmung der Freiheit als ſolcher, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, ſondern ein Schaffen nach Zwecken. Die Freiheit iſt ſich ſelbſt Beſtimmen und das Thätige, inſofern es ſich in ſich ſelbſt beſtimmt, handelt nach Zwecken. Die Macht iſt nur das ſich Herauswerfen, ſo daß im Herausgeworfenen ein Unverſöhntes iſt, zwar ein Ebenbild, aber es iſt noch nicht ausdrücklich im Bewußtſeyn, daß im Geſchöpfe die Beſtimmung des Göttlichen ſelbſt vorgekommen iſt. Es iſt Gott hier gefaßt mit der Beſtimmung der Weisheit, zweckmäßiger Thätigkeit.

Die Verſchiedenheit der Beweiſe vom Daſeyn Gottes beſteht bloß in der Verſchiedenheit ihrer Beſtimmung: es iſt in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und ein Punkt, zu

dem man kommt; im teleologiſchen und phyſikotheologiſchen Beweiſe kommt beiden Punkten die gemeinſchaftliche Beſtimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig beſtimmt iſt und auch Gott wird demnach gefaßt als Zwecke ſetzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon angefangen wird, iſt zunächſt ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach beſtimmt als die an und für ſich ſeyende Nothwendigkeit, die Macht: die höhere Beſtimmung iſt nun, daß Zwecke vorhanden ſind in dem Seyn; im Zweck iſt ſchon eine Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies ſich ſelbſt Beſtimmen und Bethätigen dieſes Inhalts, daß die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entſprechend iſt.

Ein Ding iſt gut, inſofern es ſeine Beſtimmung, ſeinen Zweck erfüllt: dieß iſt, daß die Realität dem Begriffe oder der Beſtimmung angemeſſen iſt. — Es wird in der Welt ein Zuſammenſtimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden ſind, keine weſentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obſchon die Dinge ſo auseinanderfallen, zeigt ſich eine Einheit, wodurch ſie ſich ſchlechthin angemeſſen ſind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. ſ. w. Beſonders am Lebendigen erſcheint dieſe Zweckbeſtimmung. Der Menſch, das Thier iſt ein an ihm Mannigfaltiges, hat dieſe Glieder, Eingeweide u. ſ. w., obgleich dieſe ſo nebeneinander zu beſtehen ſcheinen, ſo iſt es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbeſtimmung, die ſie erhält, das Eine iſt nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Beſtandtheile der Menſchen ſind nur Mittel für die Selbſterhaltung des Individuums, das hier Zweck iſt. Der Menſch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfniſſe. Zu ſeiner Erhaltung iſt nothwendig Luft, Nahrung, Licht ꝛc. Alles dieſes iſt

für ſich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, iſt ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleiſch, die Luft u. ſ. w., deren der Menſch bedarf, drücken an ſich nicht aus, Zwecke zu ſeyn und doch iſt das Eine ſchlechthin nur Mittel für das Andere. Es iſt da ein innerer Zuſammenhang, der nothwendig iſt, aber als ſolcher nicht exiſtirt: dieſer innere Zuſammenhang macht ſich nicht durch die Gegenſtände ſelbſt, ſondern er iſt von einem Anderen producirt, als dieſe Dinge ſelbſt ſind; die Zweckmäßigkeit bringt ſich nicht durch ſich ſelbſt hervor, die zweckmäßige Thätigkeit iſt außer den Dingen, und dieſe Harmonie, die an ſich iſt, iſt die Macht über dieſe Gegenſtände, die beſtimmt ſind, in Zweckbeſtimmung zu einander zu ſtehen. Die Welt iſt ſo nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, ſondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen ſelbſt von außen zukommen. Dieſe Zweckbeziehung muß eine Urſache haben, eine Urſache voll Macht und voll Weisheit.

Dieſe zweckmäßige Thätigkeit und dieſe Urſache iſt Gott.

Kant ſagt: es ſey dieſer Beweis der klarſte und für den gemeinen Mann verſtändlich, ſo habe die Natur erſt Intereſſe, man ſuche in ihr ſolche Beziehungen, die man ohne ſie aufzuſuchen nicht entdecken würde. — Dieß iſt im Allgemeinen der teleologiſche Beweis.

Kant's Kritik iſt nun folgende: — er ſagt, dieſer Beweis ſey vor's erſte darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbeſtimmung: jedes Ding erhält ſich, iſt alſo nicht bloß Mittel für Anderes; die Beſchaffenheit, wodurch ein Ding Mittel ſeyn kann, betrifft nur die Form deſſelben, nicht die Materie. Der Schluß ginge alſo nur dahin, daß eine formirende Urſache ſey, damit iſt aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, ſagt Kant, erfülle ſo nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form ſey.

Die Form enthält die Beſtimmungen, die ſich aufeinander

beziehen, die Materie aber ſoll das Formloſe und damit Beziehungsloſe ſey. Es reiche dieſer Beweis alſo nur bis zu einem Demiurgen, einem Bilder der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was dieſe Kritik anbetrifft, ſo kann man allerdings ſagen, daß alle Beziehung Form iſt; hiermit wird die Form von der Materie abgeſondert. Wir ſehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Techniſches produciren, ſo müſſen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit iſt ſo beſchränkt, endlich; die Materie wird ſo als für ſich beſtehend, als ewig geſetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt ſind, ſind die Qualitäten, die Form, nicht das Beſtehen der Dinge als ſolcher. Das Beſtehen der Dinge iſt ihre Materie. Das iſt zunächſt allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber iſt die: iſt dieſer Unterſchied, dieſe Trennung zwiſchen Form und Materie ſtatthaft, können wir jedes ſo beſonders auf die Seite ſtellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129) gezeigt, daß die formloſe Materie ein Unding iſt, eine reine Verſtandesabſtraktion, die man ſich wohl machen kann, die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenſtellt als ein Unveränderliches, iſt bloß Produkt der Reflexion, oder dieſe Identität der Formloſigkeit, dieſe kontinuirliche Einheit der Materie iſt ſelbſt eine der Formbeſtimmungen; man muß ſo erkennen, daß die Materie, die man ſo auf der einen Seite hat, ſelbſt zur anderen Seite, der Form gehört. Die Thätigkeit Gottes ſelbſt, die einfache Einheit mit ſich iſt die Materie, das Beſtehen überhaupt, die Form iſt die Veränderung. Aber das Eine iſt nicht ohne das Andere, ſie ſind vielmehr Beide daſſelbe.

Ferner ſagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: ſolche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen ſelbſt iſt, dient demnach zum Ausgangspunkt,

es wird dadurch ein Drittes, eine Urſache geſetzt; von dem Zweckmäßigen ſchließt man auf das, was die Zweckmäßigkeit einſetzt, man kann alſo auf nichts Weiteres ſchließen, als was dem Inhalte nach gegeben iſt im Vorhandenen. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen ſich nun als erſtaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine ſehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit iſt noch nicht abſolute Weisheit, es iſt eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das iſt aber noch nicht Allmacht. Dieß iſt ein Sprung, ſagt Kant, zu dem man nicht berechtigt iſt, man nehme dann ſeine Zuflucht zum ontologiſchen Beweiſe und dieſer fange vom Begriff des allerrealſten Weſens an; zu dieſer Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung im teleologiſchen Beweiſe nicht hin. — Es iſt allerdings zuzugeben, daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; doch iſt dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man ſchließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beſchaffenheit der Welt und von dieſer ſchließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Exiſtenzen, welches das Innere, das Anſich derſelben iſt und nicht ſchon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falſchen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erſcheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung iſt die Bedingung und die Exiſtenz Gottes ſcheint ausgeſprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß iſt beſonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber iſt, wie wir ſchon früher geſehen, nur ein falſcher Schein, der ſich im Sinne des Reſultats ſelbſt aufhebt; was dieſen Sinn zunächſt betrifft, ſo wird man zugeben, daß es nur der Gang ſubjektiven Erkennens iſt, es kommt Gott ſelbſt dieſe Vermittelung nicht zu, er iſt ja die unendliche Thätigkeit, die ſich nach Zwecken beſtimmt, die die Welt zweckmäßig ein-

richtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgeſtellt, daß dieſer unendlichen Thätigkeit dieſe Bedingungen vorausgehen, ſondern dieß iſt allein der Gang ſubjektiven Erkennens und das Reſultat iſt dieſes, daß Gott es iſt, welcher dieſe zweckmäßigen Einrichtungen ſetzt, daß dieſe alſo erſt das von ihm Geſetzte ſind. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund beſtimmt iſt. Das iſt der Sinn dieſes Schluſſes, daß das Bedingende erſt ſelbſt wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Reſultat ſpricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein ſelbſt Bedingtes als Grundlage zu ſetzen: es iſt daher dieſer Gang nur ein ſubjektiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, ſondern es wird ſelbſt durch das Reſultat dieſe mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objektive ſpricht ſich ſo ſelbſt in dieſem Erkennen aus. Es iſt nicht nur ein affirmatives Uebergehen, ſondern es iſt ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schluſſes nicht geſetzt iſt. Es iſt alſo eine Vermittelung, welche die Negation der erſten Unmittelbarkeit iſt. Der Gang des Geiſtes iſt wohl Uebergang zu der an und für ſich ſeyenden und Zwecke ſetzenden Thätigkeit, aber es iſt in dieſem Gange enthalten, daß das Daſeyn dieſer Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürſichſeyn ausgegeben wird; dieſes iſt nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn iſt nicht ein wahrhaftes, ſondern nur Schein dieſer Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbeſtimmung ferner Form und Inhalt unterſcheiden. Betrachten wir rein die Form, ſo haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich iſt und der Form nach beſteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realiſirt iſt, verſchieden ſind. Dieß iſt die Endlichkeit. So brauchen wir zu unſern Zwecken ein Material, da iſt die Thätigkeit und das Material etwas Verſchiedenes; das iſt die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieſes Verhaltens iſt

nicht ein ſolches, ſondern die Wahrheit iſt in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr ſelbſt iſt, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch ſich ſelbſt Zwecke vollbringt, das iſt die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo mit ſich zuſammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir geſehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: ſo iſt der Zweck noch techniſche Handlungsweiſe. Die Wahrheit der Zweckbeſtimmung iſt die, daß der Zweck an ihm ſelbſt ſein Mittel und ebenſo das Material, worin er ſich vollführe, habe: ſo iſt der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objektive Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entſpricht. Der Zweck iſt nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, ſo wie die Realität identiſch ſind mit dem Zwecke: ſo iſt der Zweck vorhanden, als an ihm ſelbſt die Realität habend und iſt nicht etwas Subjektives, Einſeitiges, außer welchem die Momente ſind. Dieß iſt die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit iſt dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, dieſe Beziehung, wie ſie ſo eben nach ihrer Wahrheit beſtimmt worden, als ein Höheres exiſtirt, das zugleich gegenwärtig iſt, von dem wir wohl ſagen können, es ſey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit iſt, die an ihr ſelbſt Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich iſt. Dieſe Wahrheit der Zweckbeſtimmung, wie wir ſie fordern, exiſtirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organiſchen; das Leben als Subjekt iſt die Seele, dieſe iſt Zweck, d. i. ſie ſetzt ſich, vollbringt ſich ſelbſt, alſo das Produkt iſt daſſelbe als das Producirende; das Lebendige iſt aber ein Organismus, die Organe ſind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr ſelbſt, mit dieſem macht ſie erſt ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe ſind die Mittel des

Lebens, und dieſelben Mittel, die Organe ſind auch das, in dem ſich das Leben vollbringt, erhält, ſie ſind auch Material. Dieß iſt die Selbſterhaltung, das Lebendige erhält ſich ſelbſt, iſt Anfang und Ende, das Produkt iſt auch das Anfangende. Das Lebendige iſt als ſolches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß iſt Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, dieſe aber iſt wieder Anfang des Bedürfniſſes. Das Lebendige iſt nur inſofern, als es immer Produkt iſt. Hier iſt dieſe Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen ſind Mittel, aber ebenſo Zweck, ſie bringen ſich in ihrer Thätigkeit nur ſelbſt hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch ſich ſelbſt. Dieſe Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden iſt: jeder Theil des Körpers empfindet, es iſt die Seele darin. Hier iſt die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subjekt iſt durchaus auch ein Endliches, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollſtändig iſt; das Lebendige producirt ſich, hat das Material des Hervorbringens an ihm ſelbſt; jedes Organ excernirt animaliſche Lymphe, die von andern verwendet wird, um ſich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm ſelber, allein das iſt nur ein abſtrakter Proceß, die Seite der Endlichkeit iſt dieſe, daß indem die Organe aus ſich zehren, ſie Material von außen her brauchen. Alles Organiſche verhält ſich zur unorganiſchen Natur. Nach einer Seite iſt der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückkehr in ſich ſelbſt iſt, aber iſt zugleich geſpannt gegen die äußerliche unorganiſche Natur und hat Bedürfniſſe: hier kommt das Mittel von außen; der Menſch bedarf Luft, Licht, Waſſer, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganiſchen Natur, zum Mittel macht. Dieſes Verhältniß iſt es beſonders, das darauf führt, eine Einheit anzunehmen, welche die Harmonie iſt, in der die Mittel dem Zwecke entſprechen. Dieſe Harmonie liegt nicht im

Subjekte ſelbſt; doch iſt in ihm die Harmonie, die das organiſche Leben ausmacht, wie wir geſehen: die ganze Konſtruktion der Organe, des Nerven- und Blutſyſtems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. ſ. w. ſtimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht dieſe Harmonie ſelbſt ein Anderes außer dem Subjekte? Dieſe Frage können wir auf der Seite laſſen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, ſo iſt dieſe Entwickelung der Zweckbeſtimmung ſelbſt eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Subjekts überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, ſo wäre das Lebendige nicht dieſe konkrete Einheit: um daſſelbe zu verſtehen nimmt man dann ſeine Zuflucht zu äußerlichen mechaniſchen (im Blutlauf) und chemiſchen (Zerlegung der Speiſen) Auffaſſungsweiſen (durch welche Verläufe aber nicht erſchöpft werden kann, was das Leben ſelbſt iſt); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches dieſe Verläufe geſetzt hätte. In der That aber iſt dieſe Einheit, dieſe Harmonie des Organismus eben das Subjekt; doch bei dieſer Einheit iſt auch das Verhalten des lebendigen Subjekts zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieſes iſt.

Die Bedingungen dieſes Verhaltens ſind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige dieſe Bedingungen nicht vorfände, ſo könnte es nicht exiſtiren. Dieſe Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit ſich, welches dieſe Harmonie eingeſetzt hat; ſie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menſchen. Jedes Thier hat ſeinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere ſind auf ein einziges Nahrungsmittel beſchränkt (die menſchliche Natur iſt auch in dieſer Rückſicht die allgemeinſte); daß nun auch für jedes Thier dieſe äußerliche partikulare Bedingung ſich findet, das verſetzt den Menſchen in dieſes Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der dieſe Einheit geſetzt hat. Dieß iſt die Erhebung des Menſchen

zu dem Höheren, welches die Bedingungen für ſeinen Zweck hervorbringt. Das Subjekt bethätigt ſeine Selbſterhaltung, dieſe Bethätigung iſt auch bewußtlos an allem Lebendigen, es iſt das, was wir den Inſtinkt am Thiere nennen; das Eine verſchafft ſich mit Gewalt ſeinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künſtliche Weiſe. Dieß iſt die Weisheit Gottes in der Natur, worin dieſe unendliche Mannigfaltigkeit in Rückſicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig ſind für alle Beſonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir dieſe Beſonderheiten der Bethätigung des Lebendigen, ſo ſind ſie etwas Zufälliges und nicht durch das Subjekt ſelbſt geſetzt, ſie erfordern eine Urſache außer ihnen; mit der Lebendigkeit iſt nur das Allgemeine der Selbſterhaltung geſetzt, aber die Lebendigen ſind nach unendlicher Beſonderheit verſchieden und dieſes iſt durch ein Anderes geſetzt. — Die Frage iſt nur: Wie paßt die unorganiſche Natur zum Organiſchen, wie iſt ſie fähig, dem Organiſchen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorſtellung, die dieſes Zuſammenkommen auf eine eigenthümliche Weiſe faßt. Die Thiere ſind unorganiſch gegen die Menſchen, die Pflanzen unorganiſch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganiſch iſt, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erſcheint, iſt zunächſt unmittelbar, vorher vor dem Organiſchen. Es macht ſich auf dieſe Weiſe das Verhältniß ſo, daß das Unorganiſche ſelbſtſtändig iſt, und hingegen das Organiſche das Abhängige; jenes ſogenannte Unmittelbare ſey das Unbedingte. Die unorganiſche Natur erſcheint als für ſich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menſchen kommen erſt von außen hinzu; die Erde könnte beſtehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menſchen; dieſe Seiten erſcheinen ſo als ſelbſtſtändig für ſich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menſchen; der Mond hat keine Atmoſphäre, es iſt kein meteorologiſcher Pro-

ceß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation iſt, er beſteht alſo ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganiſche erſcheint als ſelbſtſtändig, der Menſch kommt äußerlich hinzu. Man hat alſo die Vorſtellung, daß die Natur in ſich ſo eine producirende Kraft iſt, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieſer trete dann das Animaliſche hervor und dann zuletzt der Menſch mit denkendem Bewußtſeyn. Man kann allerdings ſagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfolgenden iſt. Wenn nun aber ſo das Organiſche und der Menſch zufällig hinzukommt, ſo fragt ſich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig iſt oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorſtellung gleichfalls dem Zufall überlaſſen, indem da keine Einheit für ſich gilt. Ariſtoteles führt ſchon dieſelbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob dieſe exiſtiren könnten; es ſey ganz zufällig, wenn eine dieſer Produktionen ſich erhalte. Die Natur habe ſo ſchon unendlich viele Verſuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Geſtaltungen ſeyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange ſolcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieſer Behauptung zu führen, weiſt man beſonders auf die Reſte von Ungeheuern, die ſich noch hie und da vorfinden, hin: dieſe Gattungen ſeyen untergegangen, weil die zu ihrer Exiſtenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf dieſe Weiſe iſt das Zuſammenſtimmen des Organiſchen und Unorganiſchen als zufällig feſtgehalten; es iſt da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit ſey, dieß ſelbſt wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbeſtimmungen ſind hier alſo dieſe: Was wir unorganiſche Natur als ſolche überhaupt nennen, das wird als ſelbſtſtändig für ſich vorgeſtellt und das Organiſche als äußerlich hinzukommend, ſo daß es zufällig ſey, ob dieſes die Bedingungen zur Exiſtenz in dem ihm Gegen-

überſtehenden finde. Wir haben hier auf die Form der Begriffsbeſtimmung zu merken; die unorganiſche Natur ſey das Erſte, Unmittelbare; auch dem kindlichen Sinn der moſaiſchen Zeit iſt es angemeſſen, daß Himmel und Erde, Licht u. ſ. w. zuerſt geſchaffen worden und das Organiſche der Zeit nach ſpäter hervorgetreten ſey. Die Frage iſt dieſe: Iſt das die wahrhafte Begriffsbeſtimmung des Unorganiſchen, und iſt das Lebendige und der Menſch das Abhängige? Die Philoſophie zeigt dagegen die Wahrheit deſſen auf, was die Begriffsbeſtimmung iſt; auch iſt es ohnedem dem Menſchen gewiß, daß er ſich als Zweck zur andern Natur verhält und daß dieſe nur die Beſtimmung, Mittel zu ſeyn, gegen ihn hat; ſo auch das Unorganiſche überhaupt gegen das Organiſche. Das Organiſche iſt an ihm ſelbſt das Zweckmäßige, ein an ihm Unendliches; es iſt in ſich zurückkehrender Zweck und auch in dieſer Seite nach außen iſt es als Zweck beſtimmt und damit iſt es das wahrhaft Erſte gegen das, was das Unmittelbare genannt worden. Dieſe Unmittelbarkeit iſt nur einſeitige Beſtimmung und dazu herabzuſetzen, nur ein Geſetztes zu ſeyn. Dieß iſt das wahrhafte Verhältniß, der Menſch iſt nicht Accidenz, das zum Erſten hinzukommt, ſondern das Organiſche iſt ſich das Erſte; das Unorganiſche hat nur den Schein des Seyns an ihm. Dieſes Verhältniß wird in der Wiſſenſchaft ſelbſt logiſch entwickelt.

In dieſem Verhältniſſe nun haben wir doch noch die Trennung, daß das Organiſche eine Seite des Verhaltens nach außen zur unorganiſchen Natur hat und dieſe iſt nicht an ihm ſelbſt geſetzt. Das Lebendige entwickelt ſich aus dem Keime, und die Entwickelung iſt das Thun der Glieder, der Eingeweide u. ſ. w.; die Seele iſt dieſe Einheit, welche dieß hervorbringt. Die Wahrheit aber der organiſchen und unorganiſchen Natur iſt auch hier nur die weſentliche Beziehung beider, ihre Einheit und Untrennbarkeit. Dieſe Einheit iſt ein Drittes, welches weder das Eine, noch das Andere iſt; es iſt nicht in der Exiſtenz;

die abſolute Beſtimmung, welche beide, das Organiſche ſowohl als das Unorganiſche in Einheit ſetzt, — iſt Subjekt, das Organiſche; das Andere erſcheint als Objekt, verwandelt ſich aber dazu, das Prädikat des Organiſchen zu ſeyn, ihm zu eigen geſetzt zu werden. Dieß iſt der Wechſel dieſer Beziehung; Beides iſt in Einem geſetzt, worin jedes ein Unſelbſtſtändiges, ein Bedingtes iſt. Wir können dieß Dritte, zu dem ſich das Bewußtſeyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch ſehr viel an dem Begriff Gottes; er iſt in dieſem Sinne die Gültigkeit der Produktion, welche ein Urtheil iſt, wodurch beide Seiten zuſammen producirt werden; in dem Einen Begriffe paſſen ſie zuſammen, ſind ſie für einander. — Die Erhebung iſt alſo ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte iſt, wie es ſo eben beſtimmt worden; es iſt dieſes aber ſo formell beſtimmt und zwar aus dem, deſſen Wahrheit es iſt; es iſt ſelbſt lebendige Thätigkeit, aber dieſe iſt noch nicht Geiſt, vernünftiges Thun: das Entſprechen des Begriffs, als des Organiſchen, der Realität, als dem Unorganiſchen, iſt nur die Bedeutung des Lebens ſelbſt; dieß iſt beſtimmter in dem enthalten, was die Alten den *νοῦς* genannt haben; die Welt iſt ein harmoniſches Ganze, ein organiſches Leben, das nach Zwecken beſtimmt iſt; dieß haben die Alten als *νοῦς* verſtanden, daſſelbe iſt auch mit weiterer Beſtimmung **Weltſeele**, *λόγος* genannt worden. Es iſt damit nur die Lebendigkeit geſetzt, noch nicht, daß die Weltſeele unterſchieden ſey als Geiſt von dieſer ihrer Lebendigkeit; die Seele iſt das bloß Lebendige in dem Organiſchen, ſie iſt nicht ein vom Körper Abgeſondertes, Materielles, ſondern ſie iſt die durchdringende Lebenskraft deſſelben. **Plato** hat daher Gott ein **unſterbliches** *ζῶον* genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Beſtimmung der Lebendigkeit iſt er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffaſſen, ſo iſt ſie Ein Princip, Ein organiſches Leben des Univerſums, Ein lebendiges Syſtem.

Alles, was iſt, macht nur die Organe des Einen Subjekts aus, die Planeten, die ſich um die Sonne drehen, ſind nur Rieſenglieder dieſes Einen Syſtems: auf dieſe Weiſe iſt das Univerſum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, ſondern ein Syſtem der Lebendigkeit. Damit iſt aber noch nicht die Beſtimmung des Geiſtes geſetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere iſt die des Inhalts. Hier iſt die Frage: Welches ſind die Beſtimmungen des Zwecks, oder was iſt der Inhalt des Zwecks, der realiſirt wird, oder wie ſind dieſe Zwecke beſchaffen in Rückſicht auf das, was die Weisheit genannt worden? In Anſehung des Inhalts iſt der Ausgangspunkt auch das, was ſich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie ſie vorgefunden werden, nach dieſer Seite hin hat beſonders dazu beigetragen, daß der teleologiſche Beweis auf die Seite geſtellt worden iſt, ja, daß man ſogar mit Verachtung auf ihn herabgeſehen hat. Man ſpricht von den weiſen Einrichtungen in der Natur. Die verſchiedenartigen und mannigfaltigen Thiere ſind in ihrer lebendigen Beſtimmung endlich; für dieſe Lebendigkeit ſind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten ſind der Zweck; fragen wir alſo nach dem Gehalt dieſes Zwecks, ſo iſt er nichts anderes, als die Erhaltung dieſer Inſekten, dieſer Thiere u. ſ. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Beſtimmung iſt von ganz geringfügiger Art oder Vorſtellung. Es iſt eine fromme Betrachtung, wenn geſagt wird, das hat Gott ſo gemacht; es iſt eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott iſt die Vorſtellung eines abſoluten, unendlichen Zwecks und dieſe kleinen Zwecke kontraſtiren ſehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns dann in höheren Kreiſen umſehen und menſchliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchſten anſehen können, ſo ſehen wir ſie meiſt zerſtört und ohne Erfolg zu Grunde gehen.

In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu ſeyn. Der größte Theil alles Lebendigen baſirt ſein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, daſſelbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchſten Stufe derſelben, bis zum Staatsleben durchgehen und zuſehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, ſo werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenſchaften und die Laſterhaftigkeit der Menſchen, ja die größten und herrlichſten Zwecke, verkümmert und zerſtört werden. Wir ſehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Reſten von den Prachtgebäuden und Werken der ſchönſten Völker, deren Zwecke wir als weſentliche anerkennen. Große Naturgegenſtände und Menſchenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben iſt aber unwiederbringlich untergegangen. Wir ſehen alſo von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke ſich erfüllen, von der anderen werden ſolche, die für weſentlich anerkannt ſind, verkümmert. Wir müſſen da allerdings aufſteigen zu einer höheren Beſtimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang ſo vieles Vortrefflichen betrauern; aber dieſer allgemeine Zweck findet ſich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert ſich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen iſt ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beſchränktheit. Der höchſte Zweck iſt das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; dieſen Zweck ſoll die Vernunft als den abſoluten Endzweck der Welt anſehen, der in der Beſtimmung der Vernunft ſchlechthin begründet iſt, worüber der Geiſt nicht hinaus kann. Die Quelle iſt ſo die denkende Vernunft. Das Weitere iſt dann, daß dieſer Zweck ſich in der Welt erfüllt zeigt; nun iſt aber das Gute, das durch die Vernunft an und für ſich Beſtimmte, wel-

chem gegenüber iſt die Natur, Theils die phyſiſche Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Geſetze hat, Theils die Natürlichkeit des Menſchen, ſeine partikularen Zwecke, die dagegen ſind. Es iſt viel Gutes in der Welt, aber auch viel Böſes; man müßte die Summe des Böſen und des ſich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute aber iſt ſchlechthin weſentlich, es gehört zu ihm weſentlich aber, daß es realiſirt ſey; aber es ſoll nur wirklich ſeyn, in der Erfahrung läßt es ſich nicht aufzeigen. Es bleibt alſo da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute für ſich nicht dieſe Macht iſt, ſich zu realiſiren, ſo wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es iſt dieß eine abſolute Forderung; das moraliſch Gute gehört dem Menſchen an, da ſeine Macht aber nur eine endliche iſt, und in ihm das Gute durch die Seite ſeiner Natürlichkeit beſchränkt iſt, ſo vermag er nicht es zu verwirklichen. Das Daſeyn Gottes iſt hier vorgeſtellt bloß als ein Poſtulat, ein Sollen, welches ſubjektive Gewißheit für den Menſchen haben ſoll, weil das Gute als das Letzte in ſeiner Vernunft iſt; aber dieſe Gewißheit iſt nur ſubjektiv, es bleibt nur das Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich ſo iſt. Ja! es wird ſogar gefordert, daß die Disharmonie perennire, denn das moraliſch Gute kann nur beſtehen und iſt nur im Kampf mit dem Böſen; es wird alſo das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengeſetzten gefordert. — Wenden wir uns alſo zum Inhalt, ſo iſt er ein beſchränkter, und gehen wir zum höchſten Zweck über, ſo befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig iſt, und das Gute, der Endzweck, iſt ſelbſt nur ein Subjektives und es ſoll der Widerſpruch der andern Seite gegen das Gute perenniren. Das iſt dieſer Standpunkt in ſeiner Weſenheit.

Ausführung des teleologiſchen und ontologiſchen Beweiſes, in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweiſen vom Daſeyn Gottes iſt der erſte der kosmologiſche; nur wird da das Affirmative, das abſolute Seyn, das Unendliche nicht nur beſtimmt als Unendliches überhaupt, ſondern im Gegenſatz gegen die Beſtimmung der Zufälligkeit als abſolut Nothwendiges; das Wahre iſt das abſolut nothwendige Weſen, nicht bloß das Seyn, Weſen.

Da kommen alſo ſchon andere Beſtimmungen herein; überhaupt kann man dieſe Beweiſe zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logiſchen Idee kann dazu dienen. Die Beſtimmung abſoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Abſolut nothwendiges Weſen im Allgemeinen, Abſtrakten gehalten iſt das Seyn nicht als unmittelbar, ſondern als in ſich reflektirt; das Weſen haben wir beſtimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, iſt alſo nicht abſtraktes Seyn, das trockene Seyn, ſondern eines, das Negation der Negation iſt.

Darin liegt der Unterſchied, es iſt der in die Einfachheit ſich zurücknehmende Unterſchied; es liegt alſo in dieſem Unendlichen, abſoluten Seyn, Weſen die Beſtimmung des Unterſchieds, — Negation der Negation — aber wie er ſich auf ſich ſelbſt bezieht. Ein Solches aber iſt, das wir Selbſtbeſtimmen nennen. Negation iſt Beſtimmung, Negation der Beſtimmung iſt ſelbſt ein Beſtimmen; einen Unterſchied Setzen, damit iſt eben Beſtimmung geſetzt: wo keine Negation iſt, da iſt auch kein Unterſchied, keine Beſtimmung.

In dieſer Einheit, dieſem abſoluten Seyn liegt alſo ſelbſt das Beſtimmen überhaupt, und zwar in ihm, da iſt es Selbſtbeſtimmen; ſo iſt es beſtimmt als Beſtimmung in ihm ſelbſt, nicht von außen her. Dieſe Unruhe liegt in ihm ſelbſt als Ne-

gation der Negation — und dieſe Unruhe beſtimmt ſich näher als Thätigkeit. Dieſe Beſtimmung des Weſens in ſich iſt die Nothwendigkeit in ſich, Setzen des Beſtimmens, des Unterſchieds und Aufheben deſſelben, ſo, daß das Ein Thun iſt, und dieſes ſo ſich Beſtimmen in einfacher Beziehung auf ſich ſelbſt bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es iſt keine Kluft zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche iſt das ſich Aufhebende, daß ſeine Wahrheit iſt das Unendliche, an und für ſich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn iſt das an ſich ſich Negirende, aber dieſe ſeine Negation iſt ebenſo das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und dieſe Affirmation iſt das abſolut nothwendige Weſen.

Eine andere Form, wo dieſelbe Beſtimmung zu Grunde liegt, daſſelbe in Anſehung der Formbeſtimmung, wo aber weiterer Inhalt iſt, iſt der phyſikotheologiſche oder teleologiſche Beweis. Hier iſt auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abſtrakt beſtimmt, nur als Seyn, ſondern das die gehaltreichere Beſtimmung in ſich hat, Lebendiges zu ſeyn. Die nähere Beſtimmung des Lebendigen iſt, daß Zwecke in der Natur ſind und eine Einrichtung, die dieſen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch dieſe Zwecke hervorgebracht iſt, ſo, daß die Einrichtung ſelbſtſtändig für ſich hervorgeht, in anderer Beſtimmung auch Zweck, aber daß dieſes Vorgefundene ſich zeigt, jenen Zwecken angemeſſen zu ſeyn.

Die phyſikotheologiſche Betrachtung kann bloß Betrachtung äußerlicher Zweckmäßigkeit ſeyn, ſo iſt dieſe Betrachtung in Mißkredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, dieſe bedürfen Mittel, z. B. der Menſch zu ſeinem animaliſchen Leben braucht dieß und das; das ſpecificirt ſich weiter. Nimmt man ſolche Zwecke an, daß ſie ein Erſtes ſind, Mittel vorhanden ſind für die Befriedigung dieſer Zwecke, und daß Gott es iſt, welcher dieſe Mittel für ſolche Zwecke hervor-

gehen läßt, ſo ſcheint bald ſolche Betrachtung unangemeſſen dem, was Gott iſt.

Dieſe Zwecke, inſofern ſie ſich gliedern, ſpecialiſiren, werden etwas Unbedeutendes für ſich ſelbſt, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorſtellen können, daß das direkte Gegenſtände des Willens und der Weisheit Gottes ſind. In einer Xenie von Goethe iſt dieß Alles zuſammengefaßt: da wird Einem das Preiſen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geſchaffen, um Stöpſel zu haben.

In Anſehung der Kantiſchen Philoſophie iſt zu bemerken, daß Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgeſtellt hat von innern Zwecken, das iſt der Begriff der Lebendigkeit. Dieß iſt der Begriff des Ariſtoteles: jedes Lebendige iſt Zweck, der ſeine Mittel an ſich hat, ſeine Glieder, ſeine Organiſation; und der Proceß dieſer Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das iſt die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel ſich nicht äußerlich ſind, das Mittel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt iſt lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige iſt in weſentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganiſche Natur, Sonne, Geſtirne, — auf den Menſchen, inſofern er Theils lebendiger Natur iſt, Theils indem er ſich beſondere Zwecke macht. In den Menſchen fällt dieſe endliche Zweckmäßigkeit.

Das iſt die Beſtimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Dieſe iſt zwar Lebendigkeit in ſich, innere Zweckmäßigkeit, aber ſo, daß jede Art, Gattung des Lebens ein ſehr enger Kreis, eine ſehr beſchränkte Natur iſt.

Der eigentliche Fortgang iſt nun von dieſer endlichen Lebendigkeit zur abſoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß dieſe Welt ein κόσμος iſt, ein Syſtem, worin Alles weſentliche Be-

ziehung auf einander hat, Nichts iſolirt iſt, ein in ſich Geordnetes, wo Jedes ſeine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze ſubſiſtirt und ebenſo zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirkſam iſt.

Die Hauptſache iſt alſo, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der ſich in beſondere Zwecke gliedert, und daß dieſe Beſonderung in Harmonie, in gegenſeitiger weſentlicher Beziehung iſt.

Gott iſt zunächſt beſtimmt als das abſolut nothwendige Weſen, aber dieſe Beſtimmung, wie Kant ſchon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott iſt allein die abſolute Nothwendigkeit, aber dieſe Beſtimmung erſchöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer iſt die Beſtimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben weſentlich Subjektivität, Lebendiges iſt, iſt dieſes allgemeine Leben ein Subjektives, der νοῦς eine Seele. So iſt im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Beſtimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organiſirenden νοῦς.

In Anſehung des Formellen iſt daſſelbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweiſen. Es iſt wieder der Uebergang des Verſtandes: weil dergleichen Einrichtungen Zwecke ſind, iſt eine Alles zuſammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenſo das negative Moment, was die Hauptſache iſt, daß dieſe Lebendigkeit, Zwecke ſo, wie ſie ſind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre ſind; das Wahre iſt vielmehr dieſe Eine Lebendigkeit, dieſer Eine νοῦς.

Es ſind nicht zwei; es iſt ein Ausgangspunkt, aber die Vermittelung iſt ſo, daß im Uebergang nicht das Erſte bleibt als Grundlage, Bedingung, ſondern die Unwahrheit, Nega-

tion deſſelben iſt darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Beſonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieſer Erhebung verſchwindet die unendliche Lebendigkeit: als Wahrheit iſt Gegenſtand des Bewußtſeyns das Syſtem Einer Lebendigkeit, der νοῦς Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier iſt wieder der Fall, daß dieſe Beſtimmung: Gott iſt die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, ſetzende, organiſirende Seele — dieſer Begriff noch nicht hinreichend iſt für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält weſentlich, daß er Geiſt iſt.

Die dritte, weſentliche, abſolute Form nach dieſer Seite iſt noch zu betrachten. Der Inhalt in dieſem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das exiſtirt. Hier in der dritten Form iſt der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geiſt. In Form eines Schluſſes iſt dieß: Weil endliche Geiſter ſind — das iſt hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — ſo iſt der abſolute Geiſt.

Aber dieſes „weil", dieſes nur affirmative Verhältniß enthält dieſen Mangel, daß die endlichen Geiſter Grundlage wären und Gott Folge von der Exiſtenz endlicher Geiſter. Die wahrhafte Form iſt: Es ſind endliche Geiſter, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geiſtes iſt der abſolute Geiſt.

Das Endliche der Geiſter iſt kein wahrhaftes Seyn, iſt an ihm ſelbſt die Dialektik, ſich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieſes Endlichen iſt die Affirmation als Unendliches, als an und für ſich Allgemeines.

Es ſind zwei Beſtimmungen, Seyn und Gott. Inſofern vom Seyn angefangen wird, iſt unmittelbar das Seyn nach ſeiner erſten Erſcheinung das endliche. Indem dieſe Beſtimmungen ſind, können wir — beim Begriff Gottes ſahen wir ſpäter, daß da nicht von Können die Rede iſt, ſondern er iſt

die abſolute Nothwendigkeit — können wir ebenſo von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So iſt dieſer Ausgangspunkt in endlicher Form geſetzt noch nicht als ſeyend: denn ein Gott, der nicht iſt, iſt ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieſer Beziehung iſt, ſubjektiv zu ſeyn; dieſes Allgemeine überhaupt. Gott hat Exiſtenz, aber nur dieſe ſelbſt endliche Exiſtenz in unſerer Vorſtellung.

Dieſes iſt einſeitig; Gott, dieſen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieſer Einſeitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorſtellung von Gott heißt. Das Intereſſe iſt, daß dieſen Makel die Vorſtellung abſtreiſe, bloß Vorgeſtelltes, ſubjektiv zu ſeyn, daß dieſem Inhalt die Beſtimmung gegeben werde, zu ſeyn.

Dieſe zweite Vermittelung iſt zu betrachten, wie ſie vorkommt in dieſer endlichen oder Verſtandesform als ontologiſcher Beweis. Dieſer geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechiſche Philoſophie, hatten dieſen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der chriſtlichen Kirche nicht gemacht. Erſt einer der großen ſcholaſtiſchen Philoſophen, Anſelmus, der Erzbiſchof von Canterbury, dieſer tiefe, ſpekulative Denker, hat dieſe Vorſtellung gefaßt:

Wir haben die Vorſtellung von Gott; er iſt aber nicht nur Vorſtellung, ſondern er iſt. Wie iſt dieſer Uebergang zu machen? einzuſehen, daß Gott nicht nur ein Subjektives in uns iſt; wie iſt dieſe Beſtimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen dieſen ſogenannten ontologiſchen Beweis hat ſich auch die Kantiſche Kritik gewendet und, ſo zu ſagen, für ihre Zeit iſt ſie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueſte Zeit gilt, daß dieſe Beweiſe widerlegt ſind als nichtige Verſuche des Verſtandes. Wir haben aber bereits erkannt: die Erhebungen darin ſind das Thun des Geiſtes, das eigene Thun des

denkenden Geiſtes, das die Menſchen ſich nicht nehmen laſſen, ebenſo iſt dieß ein ſolches Thun.

Die Alten hatten dieſen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefſte Hinunterſteigen des Geiſtes in ſich dazu. Der Geiſt zu ſeiner höchſten Freiheit, Subjektivität gediehen, faßt erſt dieſen Gedanken von Gott als ſubjektiv, und kommt erſt zu dieſem Gegenſatz von Sub= und Objektivität.

Die Art und Weiſe, wie Anſelmus dieſe Vermittelung ausgeſprochen, iſt dieſe: Von Gott iſt die Vorſtellung, daß er abſolut vollkommen iſt. Halten wir nun Gott nur als die Vorſtellung feſt, ſo iſt das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenſte, was nur ſubjektiv, nur vorgeſtellt iſt; denn es iſt das Vollkommenere, was nicht nur vorgeſtellt iſt, ſondern auch iſt, wirklich iſt. Alſo iſt Gott, da er das Vollkommenſte iſt, nicht nur Vorſtellung, ſondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In ſpäterer, breiterer, verſtändiger Ausbildung des Anſelmiſchen Gedankens iſt geſagt worden: der Begriff Gottes ſey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealſte Weſen iſt. Nun iſt das Seyn auch eine Realität, alſo kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man geſagt: das Seyn iſt keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbeſtimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Kant hat das ſo plauſibel gemacht: Hundert Thaler ſtelle ich mir vor. Habe ich ſie wirklich, ſo iſt der Begriff, die Inhaltsbeſtimmtheit dieſelbe, ob ich ſie mir vorſtelle oder in der That habe.

Gegen das Erſte, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen ſoll, iſt geſagt worden: Begriff und Seyn ſind verſchieden von einander; der Begriff alſo iſt für ſich, das Seyn iſt verſchieden, das Seyn muß von außen her, anders woher

zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plauſibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorſtellung von Hundert Thalern einen Begriff; das iſt kein Begriff, irgend eine Inhaltsbeſtimmung. Einer abſtrakten ſinnlichen Vorſtellung, wie Blau, oder einer Verſtandesbeſtimmtheit, die in meinem Kopfe iſt, kann freilich das Seyn fehlen; das iſt aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der abſolute Begriff, der Begriff an und für ſich ſelbſt, der Begriff Gottes iſt für ſich zu nehmen, und dieſer Begriff enthält das Seyn als eine Beſtimmtheit, Seyn iſt eine Beſtimmtheit des Begriffs. Dieß iſt auf zwei Weiſen ſehr leicht aufzuzeigen.

Erſtens iſt der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches ſich beſtimmt, beſondert, dieſe Thätigkeit zu urtheilen, ſich zu beſondern, zu beſtimmen, eine Endlichkeit zu ſetzen, und dieſe ſeine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieſer Endlichkeit identiſch mit ſich zu ſeyn.

Das iſt der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der abſolute Begriff, Gott iſt eben dieſes. Gott als Geiſt oder als Liebe iſt dieß, daß Gott ſich beſondert, den Sohn erzeugt, die Welt erſchafft, ein Anderes ſeiner und in dieſem ſich ſelbſt hat, mit ſich identiſch iſt.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee iſt dieſes überhaupt: durch die Negation der Beſonderung, die er zugleich ſelbſt die Thätigkeit iſt, zu ſetzen, identiſch mit ſich zu ſeyn, ſich auf ſich ſelbſt zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was iſt das Seyn? dieſe Eigenſchaft, Beſtimmtheit, die Realität. Das Seyn iſt weiter nichts als das Unſagbare, Begriffloſe, nicht das Konkrete, das der Begriff iſt, nur die Abſtraktion der Beziehung auf ſich ſelbſt. Man kann ſagen: es iſt die Unmittelbarkeit, Seyn iſt das Unmittelbare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare iſt das Seyn,

iſt in Beziehung auf ſich ſelbſt, d. h. daß die Vermittelung negirt iſt.

Dieſe Beſtimmung, Beziehung auf ſich, Unmittelbarkeit iſt nun ſogleich für ſich ſelbſt im Begriff überhaupt, und im abſoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er iſt die Beziehung auf ſich ſelbſt. Im Begriff ſelbſt liegt ſogleich dieſe abſtrakte Beziehung auf ſich.

Der Begriff iſt das Lebendige, mit ſich ſelbſt ſich Vermittelnde; eine ſeiner Beſtimmungen iſt auch das Seyn. Inſofern iſt Seyn verſchieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff iſt, nur eine ſeiner Beſtimmungen, nur dieſe Einfachheit des Begriffs, daß er bei ſich ſelbſt iſt, die Identität mit ſich.

Seyn iſt dieſe Beſtimmung, die man findet im Begriff, verſchieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze iſt, wovon das Seyn nur eine Beſtimmung. Das Andere iſt: der Begriff enthält dieſe Beſtimmung an ihm ſelbſt, dieß iſt eine ſeiner Beſtimmungen, aber Seyn iſt auch verſchieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität iſt. Inſofern ſie verſchieden ſind, gehört zu ihrer Vereinung auch die Vermittelung.

Sie ſind nicht unmittelbar identiſch: alle Unmittelbarkeit iſt nur wahr, wirklich, inſofern ſie Vermittelung in ſich iſt, und umgekehrt alle Vermittelung, inſofern ſie Unmittelbarkeit in ſich iſt, Beziehung auf ſich ſelbſt hat. Der Begriff iſt verſchieden vom Seyn, und die Verſchiedenheit iſt von dieſer Beſchaffenheit, daß der Begriff ſie aufhebt.

Der Begriff iſt dieſe Totalität, die Bewegung, der Proceß, ſich zu objektiviren. Der Begriff als ſolcher, verſchieden vom Seyn, iſt ein bloß Subjektives; das iſt ein Mangel. Der Begriff iſt aber das Tiefſte, Höchſte: aller Begriff iſt dieß, dieſen Mangel ſeiner Subjektivität, dieſe Verſchiedenheit vom Seyn aufzuheben, ſich zu objektiviren; er iſt ſelbſt das Thun, ſich als ſeyend, objektiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu mei-

nen, der Begriff ſey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff iſt die Seele, der Zweck eines Gegenſtandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, iſt der Begriff, und im Geiſte, Bewußtſeyn kommt der Begriff als ſolcher zur Exiſtenz, als freier Begriff, unterſchieden von ſeiner Realität als ſolcher, in ſeiner Subjektivität.

Die Sonne, das Thier iſt nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für ſie gegenſtändlich; es iſt nicht dieſe Trennung in der Sonne, aber im Bewußtſeyn iſt, was Ich heißt, der exiſtirende Begriff, der Begriff in ſeiner ſubjektiven Wirklichkeit, und Ich, dieſer Begriff, bin das Subjektive.

Es iſt kein Menſch aber zufrieden mit ſeiner bloßen Ichheit, Ich iſt thätig, und dieſe Thätigkeit iſt, ſich zu objektiviren, Wirklichkeit, Daſeyn zu geben. In weiterer, konkreterer Beſtimmung iſt dieſe Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung iſt dieſer Proceß, die Subjektivität aufzuheben und dieſes Innerliche, Subjektive ebenſo als Aeußerliches, Objektives, Reelles zu ſetzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjektiven und Objektiven, Beiden dieſe Einſeitigkeit abzuſtreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles ſo Beiſpiel wäre, als das Aufheben des Entgegengeſetzten, des Subjektiven und Objektiven hervorzubringen, die Einheit derſelben.

Der Gedanke des Anſelmus iſt alſo ſeinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweiſes hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weiſen der Vermittelung. Dieſe Einheit des Begriffs und Seyns iſt Vorausſetzung und das Mangelhafte iſt eben, daß es nur Vorausſetzung iſt.

Vorausgeſetzt iſt: der reine Begriff, der Begriff an und für ſich, der Begriff Gottes, dieſer iſt, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir dieſen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wiſſen iſt, ſo iſt es derſelbe Inhalt mit der Vor-

ausſetzung Anſelms. Es iſt dieſe Vorausſetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die abſolute Urſache, die Subſtanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Exiſtenz, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt, d. h. die Vorſtellung von Gott iſt unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Dieſe Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns iſt abſolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß der Begriff und die Beſtimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Beſtimmung verſchieden iſt. Das Endliche iſt, was ſeinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entſpricht.

Dem Anſelmus iſt übrigens das Gewöhnliche entgegnet worden. Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn iſt die Leiblichkeit. Der Menſch iſt ſterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können ſich ſcheiden. Da iſt dieſe Trennung, aber im reinen Begriff iſt dieſe Untrennbarkeit.

Ebenſo der befriedigte Trieb iſt allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach ſeiner Inhaltsbeſtimmtheit iſt er endlich, beſchränkt: da entſpricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das iſt die Explikation des Standpunkts des Wiſſens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wiſſen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbeſtimmung dabei iſt: Wenn wir von einem Gegenſtand wiſſen, ſo iſt der Gegenſtand vor uns, wir ſind unmittelbar darauf bezogen. Aber dieſe Unmittelbarkeit enthält Vermitteiung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geiſt des Menſchen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelſt dieſer Negation erhebt er ſich, ſchließt ſich mit Gott zuſammen. Dieſer Schlußſatz: Ich weiß, daß Gott iſt, dieſe einfache Beziehung iſt entſtanden vermittelſt dieſer Negation.

Ausführung des ontologiſchen Beweiſes in den Vorleſungen über Religionsphiloſophie vom Jahre 1831.

In dieſer Sphäre iſt zuerſt der abſtrakte Begriff Gottes zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff iſt die Grundlage: ſeine Manifeſtation, ſein Seyn für Anderes iſt ſein Daſeyn und der Boden ſeines Daſeyns iſt der endliche Geiſt: dieß iſt das Zweite; der endliche Geiſt und das endliche Bewußtſeyn ſind konkret. Die Hauptſache in dieſer Religion iſt, dieſen Proceß zu erkennen, daß Gott ſich im endlichen Geiſt manifeſtirt und darin identiſch mit ſich iſt. Die Identität des Begriffs und des Daſeyns iſt das Dritte. (Identität iſt hier eigentlich ein ſchiefer Ausdruck, denn es iſt weſentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufſteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daſeyn in unterſchiedenen Beſtimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfaſſendſten Beſtimmung genommen, als zufälliges Seyn im kosmologiſchen Beweiſe: die Wahrheit des zufälligen Seyns iſt das an und für ſich nothwendige Seyn; das Daſeyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in ſich enthaltend, und dieß gab den teleologiſchen Beweis: hier iſt ein Aufſteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daſeyn. Dieſe Beweiſe fallen damit in die Endlichkeit der Beſtimmung Gottes: der Begriff Gottes iſt das Grenzenloſe, nicht nach der ſchlechten Grenzenloſigkeit, ſondern vielmehr zugleich das Beſtimmteſte, die reine Selbſtbeſtimmung: jene erſten Beweiſe fallen auf die Seite eines endlichen Zuſammenhanges, der endlichen Beſtimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen iſt der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt ſomit auf dieſer Stufe der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes ein, er macht die abſtrakte, metaphyſiſche Grundlage dieſer Stufe

aus; auch iſt er erſt im Chriſtenthum durch Anſelm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen ſpäteren Philoſophen: Carteſius, Leibnitz, Wolff ausgeführt, doch immer neben den anderen Beweiſen, obgleich er allein der wahrhafte iſt. Der ontologiſche Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjektives gehalten und iſt ſo beſtimmt, wie er dem Objekte und der Realität entgegengeſetzt iſt: er iſt hier das Anfangende und das Intereſſe iſt, aufzuzeigen, daß dieſem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang iſt nun dieſer: Es wird der Begriff von Gott aufgeſtellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als ſo, daß er das Seyn in ſich ſchließt: inſofern vom Begriffe das Seyn unterſchieden wird, ſo iſt er nur ſubjektiv in unſerem Denken; ſo ſubjektiv iſt er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geiſt fällt; daß es nun nicht nur unſer Begriff iſt, ſondern daß er auch iſt unabhängig von unſerem Denken, das ſoll aufgezeigt werden. Anſelm führt den Beweis einfach ſo: Gott iſt das Vollkommenſte, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorſtellung iſt, ſo iſt er nicht das vollkommene; dieß iſt aber im Widerſpruch mit dem erſten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorſtellung iſt, ſondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur ſubjektiv iſt, ſo können wir etwas Höheres aufſtellen, dem auch das Seyn zukommt. Dieß iſt dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommenſten angefangen und dieſes als das allerrealſte Weſen beſtimmt, als Inbegriff aller Realitäten: man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als ſubjektiver, indem man ihn von dem Seyn unterſcheidet, iſt der nur mögliche, oder er ſoll wenigſtens der Mögliche ſeyn; Möglichkeit iſt nach der alten Logik nur da, wo kein Widerſpruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten ſollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, ſchrankenlos, ſo daß die Negation weggelaſſen wer-

den ſoll. Es iſt leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abſtraktion des mit ſich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten ſprechen, ſo ſind das unterſchiedene Beſtimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwiſſenheit; dieſe Beſtimmungen ſind Eigenſchaften, die leicht als im Widerſpruch mit einander ſtehend aufgezeigt werden können: die Güte iſt nicht die Gerechtigkeit, die abſolute Macht widerſpricht der Weisheit; denn dieſe ſetzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen iſt das Schrankenloſe der Negation und der Produktion. Wenn nach der Forderung der Begriff ſich nicht widerſprechen ſoll, ſo muß alle Beſtimmtheit wegfallen, denn jeder Unterſchied treibt ſich zur Entgegenſetzung fort. Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten, ſagt man, eine derſelben iſt nun auch das Seyn, ſo wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieſer Beweis hat ſich bis auf die neuere Zeit erhalten, beſonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelsſohn's Morgenſtunden. Spinoza beſtimmt den Begriff Gottes ſo, daß er dasjenige iſt, was nicht ohne Seyn koncipirt werden kann. Das Endliche iſt das, deſſen Daſeyn dem Begriffe nicht entſpricht: die Gattung iſt realiſirt in den daſeyenden Individuen, aber dieſe ſind vergänglich, die Gattung iſt das Allgemeine für ſich, da entſpricht das Daſeyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in ſich beſtimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entſprechen — dieß iſt die Idee, Einheit des Subjekts und Objekts. Kant hat dieſen Beweis kritiſirt; was er einwendet, iſt Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten beſtimme, ſo gehöre das Seyn nicht dazu, denn das Seyn ſey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er iſt oder ob er nicht iſt, er bleibt daſſelbe. Schon zu Anſelm's Zeit brachte ein Mönch daſſelbe vor, er ſagte: das, was ich mir vorſtelle, iſt darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich ſie bloß vorſtelle oder habe, bleiben für ſich daſſelbe: ſomit ſeye das Seyn keine Realität, denn es komme da-

durch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbeſtimmung iſt; aber es ſoll ja nichts zum Begriff hinzukommen (ohnehin es iſt ſchon ſehr ſchief, jede ſchlechte Exiſtenz einen Begriff zu nennen), ſondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjektives, nicht die Idee iſt. — Der Verſtand hält Seyn und Begriff ſtreng auseinander, jedes als identiſch mit ſich: aber ſchon nach der gewöhnlichen Vorſtellung iſt der Begriff ohne Seyn ein Einſeitiges und Unwahres und ebenſo das Seyn, in dem kein Begriff iſt, das begriffloſe Seyn. Dieſer Gegenſatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben. — Jenes Allervollkommenſte und Allerrealſte iſt überhaupt eine Vorausſetzung, an welcher gemeſſen das Seyn für ſich und der Begriff für ſich Einſeitige ſind. Bei Carteſius und Spinoza iſt Gott als Urſache ſeiner ſelbſt definirt; Begriff und Daſeyn iſt eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; dieß auseinandergehalten iſt bloße Verſtandesabſtraktion.

Das Endliche und Subjektive iſt nicht nur ein Endliches gemeſſen an jener Vorausſetzung; es iſt an ihm endlich und ſelbſt unaufgelöſter Widerſpruch. Das Seyn ſoll verſchieden von dem Begriff ſeyn; man glaubt dieſen feſthalten zu können als ſubjektiven, als endlichen, aber die Beſtimmung des Seyns iſt am Begriffe ſelbſt. Dieſe Endlichkeit der Subjektivität iſt an ihm ſelbſt aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs iſt nicht eine Vorausſetzung gegen ihn, an der er gemeſſen wird. — Das Seyn in ſeiner Unmittelbarkeit iſt zufälliges, wir haben geſehen, daß ſeine Wahrheit die Nothwendigkeit iſt; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieſes iſt einfache Beziehung auf ſich, Vermittelungsloſigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, iſt das, worin aller Unterſchied ſich abſorbirt hat, worin er nur als ideell iſt. Dieſe Idealität iſt vollkommene Klarheit, reine Helligkeit; die Freiheit des Be-

griffs iſt ſelbſt die abſolute Beziehung auf ſich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit iſt, vermittelungsloſe Einheit: der Begriff hat ſo das Seyn an ihm ſelbſt, er iſt ſelbſt dieß, ſeine Einſeitigkeit aufzuheben: es iſt bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. — Der Begriff hat aber nicht nur *an ſich* das Seyn in ſich, nicht nur *wir* ſehen dieß ein, ſondern er iſt auch *für ſich* das Seyn; er hebt ſelbſt ſeine Subjektivität auf und objektivirt ſich. Der Menſch realiſirt ſeine Zwecke, d. h. was nur erſt Ideelles war, dem wird ſeine Einſeitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff iſt ewig dieſe Thätigkeit, das Seyn identiſch mit ſich zu ſetzen. Im Anſchauen, Fühlen u. ſ. w. haben wir äußerliche Objekte vor uns, wir nehmen ſie aber in uns auf und ſo ſind die Objekte ideell in uns. Der Begriff iſt ſo dieſe Thätigkeit, ſeinen Unterſchied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingeſehen wird, ſo iſt die Identität mit dem Seyn nicht mehr Vorausſetzung, ſondern Reſultat. Der Gang iſt dieſer, daß der Begriff ſich objektivirt, ſich zur Realität macht und ſo iſt er die Wahrheit, Einheit des Subjekts und Objekts. Gott iſt ein unſterblich Lebendiges, ſagt *Plato*, deſſen Leib und Seele in Einem geſetzt ſind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren ſtehen. —

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, iſt der chriſtliche und in konkreter Geſtalt näher zu betrachten und zu entwickeln. — Wir haben hier den Begriff Gottes in ſeiner ganzen Freiheit: dieſer Begriff iſt identiſch mit dem Seyn; Seyn iſt die allerärmſte Abſtraktion, der Begriff iſt nicht ſo arm, daß er dieſe Beſtimmung nicht in ſich hätte. Das Seyn Gottes haben wir nicht in der Armuth der Abſtraktion, in der ſchlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, ſondern das Seyn als das Seyn Gottes, das Material der Realiſirung des Begriffs Gottes. Hier iſt nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und

des Seyns — dergleichen ſind ſchiefe Ausdrücke: die Einheit iſt nur ſo zu faſſen, daß auch beide Seiten in ihr unterſchieden ſind, daß ſie aber die abſolute Thätigkeit iſt, ſich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die konkrete Vorſtellung Gottes als des Geiſtes: der Begriff des Geiſtes iſt der an und für ſich ſeyende Begriff, das Wiſſen; dieſer unendliche Begriff iſt die negative Beziehung auf ſich; dieſes geſetzt, ſo iſt er das Urtheilen, das ſich Unterſcheiden; das Unterſchiedene, das zunächſt wohl als Aeußerliches, Geiſtloſes, Außergöttliches erſcheint, iſt aber identiſch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieſer Idee iſt die abſolute Wahrheit. In der chriſtlichen Religion wird es gewußt, daß Gott ſich geoffenbart hat, und Gott iſt gerade dieſes: ſich zu offenbaren, offenbaren iſt ſich unterſcheiden; das Offenbarte iſt eben dieſes, daß Gott der offenbare iſt.

Die Religion muß für alle Menſchen ſeyn, für die, welche ihr Denken ſo gereinigt haben, daß ſie das, was iſt, im reinen Elemente des Denkens wiſſen, die zur ſpekulativen Erkenntniß deſſen, was Gott iſt, gekommen ſind, ſo wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorſtellung hinausgekommen ſind.

Der Menſch iſt nicht nur rein denkend, ſondern das Denken ſelbſt manifeſtirt ſich als Anſchauen, als Vorſtellen; die abſolute Wahrheit, die dem Menſchen geoffenbart iſt, muß alſo auch für ihn als Vorſtellenden, als Anſchauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menſchen ſeyn; dieß iſt die Form, nach der ſich die Religion überhaupt von der Philoſophie unterſcheidet. Die Philoſophie denkt, was ſonſt nur für die Vorſtellung und für die Anſchauung iſt. Der vorſtellende Menſch iſt als Menſch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken iſt auch Vorſtellen, jenes iſt aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verſtand iſt auch denkend, er bleibt aber bei der Identität ſtehen, der Begriff iſt Begriff und das Seyn iſt Seyn: ſolche Einſeitigkeiten bleiben ihm feſt; in der

Wahrheit dagegen gelten dieſe Endlichkeiten nicht mehr als identiſch für ſich, ſondern ſie ſind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philoſophie verargen, daß ſie die Religion denkt, wiſſen nicht, was ſie verlangen. Der Haß und die Eitelkeit ſind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth beſteht darin, den Geiſt in die Wahrheit zu verſenken, in das Innerſte, den Gegenſtand allein nur an ſich zu haben, ſo verſchwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden iſt. — Wir haben die Idee rein ſpekulativ zu betrachten und ſie gegen den Verſtand zu rechtfertigen, gegen ihn, der ſich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieſer Inhalt heißt Myſterium, weil er dem Verſtande ein Verborgenes iſt, denn er kommt nicht zu dieſer Einheit: daher iſt alles Spekulative dem Verſtande ein Myſterium.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Anzeige.

In demſelben Verlage ſind folgende Werke erſchienen:

K. F. Becker's Weltgeſchichte. Sechſte Ausgabe.

Neu bearbeitet von J. W. Löbell. Mit den Fortſetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel.

14 Theile. gr. 8. 1828 — 1830.

Es iſt bekannt, daß dieſe Weltgeſchichte ſich nicht auf den engen Kreis weniger Gelehrten beſchränkt, ſondern für das ganze Volk, für All und Jeden beſtimmt iſt, und die Gelehrſamkeit nur zu ſicherer und feſterer Begründung der Thatſachen zu Rathe zieht. Es iſt ferner bekannt, daß dieſe Weltgeſchichte nicht geſchrieben iſt, um eine gewiſſe vorgefaßte Idee durch alle Geſchichte hindurchzuführen, und dieſe nach ſubjektiver Meinung zu Gunſten irgend einer Partei zu konſtruiren, ſondern um treu und wahr, was geſchehen iſt, darzulegen, wie es eben Alle verſtehen und faſſen können, und die Thatſachen zu Jedem ſprechen. Dies Werk will jedem Volke, jedem Individuum gerade durch die Geſchehniſſe ſeine Stellung und Volksthümlichkeit klar machen. Dieß iſt der Charakter der Beckerſchen Weltgeſchichte, deren lebendiger Darſtellung zu allen Zeiten die höchſten Lobſprüche zu Theil geworden ſind, und deren Anziehkraft ſich fort und fort bewährt. Dafür ſprechen ſechs Auflagen, deren neueſte, in vielen Theilen gründlich umgearbeitet, mit mannigfaltigen Zuſätzen und Ergänzungen bereichert, noch zu den wohlfeilen Pränumerationspreiſen zu haben iſt, nämlich:

die Ausgabe auf gutem weißen Druckpapier zu $12\frac{1}{2}$ Thaler,

die Ausgabe auf feinem Median . . . zu $16\frac{2}{3}$ Thaler.

Die drei letzten Theile (Band 12, 13, 14.) ſind auch beſonders zu haben, unter dem Titel:

Karl Adolf Menzel

Geſchichte unſerer Zeit,

ſeit dem Tode Friedrich II.

Dritte verb. Ausg. 3 Thle. 8. 1829. 4 Rthlr.

„Ohne eine Kenntniß der Geſchichte der letzten vierzig Jahre iſt die Gegenwart gar nicht zu verſtehen. Rec. kann

Herrn Menzel's Buch als ein Werk empfehlen, das ganz geeignet iſt, dem Leſer jenes Verſtändniß zu verſchaffen. Es iſt ohne Anſprüche auf neue Forſchungen, aber mit gediegenem Urtheil und im deutſchen Sinne für gebildete Leſer geſchrieben." (Jen. Litt.-Ztg. 1831, Nr. 73, 74.)

Ueber Schleiermacher's Glaubenslehre.

Ein kritiſcher Verſuch von C. J. Braniß.

gr. 8. 1824. $\frac{5}{6}$ Rthlr.

Gramberg, C. P. W., kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Mit einer Vorrede von D. W. Gesenius. Theil I. Hierarchie und Cultus. Theil II. Theokratie und Prophetismus. gr. 8. 1829. 1830. 6 Thlr.

Die Kritik hat anerkannt, daß der großartige Plan dieſes Werks: alle Religionsideen des alten Teſtaments in ihrer geſchichtlichen Entwickelung darzuſtellen, genügend ausgeführt iſt.

Die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik als Wiſſenſchaft.

Von Philipp Marheineke.

Zweite, völlig neu ausgearb. Aufl. gr. 8. 1827. 2 Rthlr.

Predigten,

der häuslichen Frömmigkeit gewidmet.

Von Philipp Marheineke.

2 Bde. gr. 8. 1826. 2 Rthlr.

Bd. I. Die Leidensgeſchichte des Herrn in einer Reihe von Faſtenpredigten.

Bd. II. Predigten über die Sonntagsevangelien.

Geſchichte der teutſchen Reformation.

Von Dr. Philipp Marheineke.

Zweite verb. und verm. Aufl. 3 Thle. 8. 1831. 4½ Rthlr.

Dieſes Werk hat durch die darin verſuchte eigenthümliche Darſtellung der Reformation in dem urſprünglichen Lichte und der alterthümlichen Denk- und Redeweiſe, mit Verläugnung alles eigenen vorgreifenden Urtheils raiſonnirender Klugheit, — wodurch die Wahrheit und Lauterkeit der Geſchichte dieſer denkwürdigen Begebenheit nur zu oft und zu ſehr entſtellt iſt, — eine ſolche Theilnahme bei chriſtlich geſinnten Gemüthern gefunden, daß die erſte (nur 2 Bände umfaſſende) Auflage ſehr ſchnell vergriffen wurde.

Die gegenwärtige zweite Auflage iſt nicht nur durchgängig verbeſſert und mit Zuſätzen bereichert, ſondern in ihr ſoll auch die Geſchichte bis zu Luthers Tode und dem Religionsfrieden herabgeführt, und damit zugleich das Werk beendigt werden. — Der jetzt hinzugekommene neue, dritte Band iſt für die Beſitzer der erſten Auflage des Werkes auch einzeln, zu 1⅓ Rthlr. zu haben.

Geſchichte der griechiſchen Litteratur,

von der früheſten mythiſchen Zeit bis zur Einnahme Conſtantinopels durch die Türken. Von Friedrich Schöll. Nach der zweiten Auflage aus dem Franzöſiſchen überſetzt, mit Berichtigungen und Zuſätzen des Verfaſſers und der Ueberſetzer, von J. F. J. Schwarze und M. Pinder.

3 Thle. gr. 8. 1828 — 1830. 9 Rthlr.

Was an dem franzöſiſchen Originale bei deſſen Erſcheinen durch Recenſionen (z. B. von F. Paſſow in Jahn's Jahrbücher ꝛc.) rühmlich hervorgehoben worden iſt, eine klare Anordnung, gefällige Darſtellung und zweckmäßige Auswahl des Wiſſenswürdigſten, das findet man, wie Beurtheiler bereits anerkannt haben, auch in der deutſchen Ausgabe wieder, welche ſich jedoch durch zahlreiche kritiſche Nachbeſſerungen und manche in der neuern Zeit nöthig gewordene Zuſätze von der franzöſiſchen weſentlich unterſcheidet.

Darſtellung des Entwickelungsganges der griechiſchen Bildung, Geſchichte und Charakteriſtik der einzelnen Zweige der Literatur, Nachrichten über die Lebensverhältniſſe der Schriftſteller, Inhaltsangabe und Beurtheilung ihrer verlornen oder auf uns gekommenen Werke, Geſchichte des Textes der letzteren, ver-

bunden mit der Aufzählung ihrer vornehmſten Ausgaben im Urtexte, ſo wie in lateiniſchen und deutſchen Ueberſetzungen, dies Alles in größerer Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit, als eine andere griechiſche Litteraturgeſchichte, den ungeordneten Schatz des Fabricius ausgenommen, es gewährt, bildet im Allgemeinen den Gegenſtand des Werkes. Auch Nachrichten über griechiſche Inſchriften und Papyrusrollen ſind nicht ausgeſchloſſen. Am Schluſſe des dritten Bandes, welcher das Ganze beſchließt, finden ſich, hinter dem vollſtändigen Namen- und Sachregiſter, zwei Ueberſichts-Tabellen der griechiſchen Dichter und Proſaiker, auf welchen der Name eines jeden Schriftſtellers, griechiſch gedruckt, zugleich in die Gattung, welcher er zugehört, und in das Jahrhundert und Jahrzehnd ſeiner Blüthe geſtellt iſt. Dieſe Tabellen werden auch beſonders, für $\frac{1}{6}$ Rthlr., ausgegeben.

Fr. Ancillon.

Ueber Glauben und Wiſſen in der Philoſophie.

Ein Verſuch. gr. 8. 1824. $\frac{2}{3}$ Rthlr.

„Dieſe Schrift, auf welche ſchon der Name des Verfaſſers die Aufmerkſamkeit des Publikums richten wird, iſt eben ſo wichtig durch ihren Gegenſtand, als ausgezeichnet durch die Behandlung deſſelben. Den alten Streit zwiſchen Glauben und Wiſſen zu ſchlichten, der ſo viel Verwirrung veranlaßt hat, und noch an dem Gegenſatz Schuld iſt, der von Einigen zwiſchen Religion und Philoſophie angenommen wird, — dieß iſt die Abſicht dieſer Schrift; und das Unternehmen muß um ſo mehr Vertrauen einflößen, da der Verf es auf dem Gebiete der Philoſophie anſtellt, da die Wiſſenſchaft ſelbſt ſich mit dem Glauben verſöhnt, oder vielmehr verkündigt, daß in Rückſicht auf ihre höchſten Gegenſtände Wiſſen und Glauben Eins und Daſſelbe ſey. Das Daſeyn Gottes, der Welt und der Seele, moraliſche Freiheit und Unſterblichkeit, ſind, nach des Verf. Behauptung, Thatſachen, zu denen, eben weil es Thatſachen ſind, man nicht durch eine Reihe von Demonſtrationen und Vernunftſchlüſſen gelangt, ſondern deren Gewißheit unmittelbar durch eine innere Anſchauung gegeben wird. Das Vermögen ſolcher Anſchauungen aber iſt nicht etwa das Gefühl oder die Phantaſie — eine Anſicht, welche alle Gewißheit aufheben und an deren Stelle den Zweifel oder die ihm nah verwandte Schwärmerei ſetzen würde — ſondern es iſt die Vernunft ſelbſt, die, weil ſie hier nur ſchaut und nicht ſchließt, eine größere Gewißheit, als durch Schlüſſe zu gewinnen wäre, erlangt. Ein ſolches Schauen iſt ein Wiſſen, weil es aus der Vernunft hervorgeht; es iſt aber auch ein Glauben, weil es die Anſchauung einer Thatſache iſt. Dem Glauben wird hier ſeine wahre Bedeutung vindicirt, nach

welcher nicht etwa ein unſicheres, unbegründetes Fürwahrhalten, ſondern das Wiſſen ſelbſt in ſeiner höchſten Potenz und Gewißheit, unter dieſem Ausdruck verſtanden werden muß. Mit einem ſchnellen und ſichern Ueberblick der vornehmſten philoſophiſchen Syſteme — deren Mängel daraus hergeleitet werden, daß der ſichere Boden ihnen fehlt, den der Verf. durch jene urſprünglichen Vernunftanſchauungen der Philoſophie anweiſen will; — mit großer Gewandtheit in den Gedanken und im Ausdruck, in einer Sprache, die vornehmlich in dem letzten Abſchnitt, klaſſiſch zu nennen iſt, werden hier dieſe Behauptungen vorgetragen, denen nur zu wünſchen iſt, daß ſie zur allgemeinen Ueberzeugung werden, und alle heilſamen Früchte tragen mögen, die von ihrer weitern Entwickelung und Anwendung zu erwarten ſind.“ (Berlin. Nachrichten. 1824. Nr. 43.)

Die Lehre vom göttlichen Reiche,

dargeſtellt von F. Theremin.

gr. 8. 1 Rthlr.

Inhalt.

Erſtes Buch. Von der Zeit des göttlichen Reiches im Allgemeinen. Kap. 1. Einleitung. Kap. 2. Beſtätigung der Idee des göttlichen Reiches aus der heiligen Schrift. Kap. 3. Von den göttlichen Eigenſchaften und von der Natur des Menſchen. Kap. 4. Von der Erlöſung.

Zweites Buch. Von der Tugend. Kap. 1. Von der Tugend im Allgemeinen. Kap. 2. Vom Glück. Kap. 3. Von der Frömmigkeit. Kap. 4. Vom Vertrauen. Kap. 5. Von der Nächſtenliebe. Kap. 6. Von der Mäßigung.

Drittes Buch. Von den Verhältniſſen. Kap. 1. Von der Kirche. Kap. 2. Von der Familie. Kap. 3. Vom Staat.

Viertes Buch. Von der Wiſſenſchaft und der Kunſt in Beziehung auf das göttliche Reich. Kap. 1. Von der Wiſſenſchaft. Kap. 2. Von der Kunſt.

Fünftes Buch. Von den Pflichten.

Beiträge zur Reviſion der Preußiſchen Geſetzgebung;

herausgegeben von Eduard Gans.

Erſter Band in 6 Abtheilungen. 1830 — 1832. 3⅓ Rthlr.

Der Herr Herausgeber ſagt unter andern in der Anzeige, welche er über die Herausgabe dieſes Werkes erließ:

„Wir ſtehen nun am Vorabend einer neuen Umarbeitung oder Umſchmelzung unſerer Geſetzgebung. Männer, die mit

praktiſcher Einſicht Gelehrſamkeit und redlichen Willen verbinden, ſind durch das Vertrauen des Königs zu dem wichtigen Werke berufen worden. Was von der großen Arbeit ſtehen bleiben wird, welche die Väter vollendeten, wie das Neue dem Alten ſich einfügen und einordnen kann, ob zur größeren Fülle des Inhalts auch die ſtrengere Schärfe der Form ſich mag geſellen laſſen, ob die Lücken und Ueberflüſſigkeiten, welche die Erfahrung angegeben, ihre Ausfüllung oder Beſeitigung finden, ob endlich die vielfachen Bereicherungen, die uns die Geſchichte auch anderer Völker zugeführt, eine Berückſichtigung zu erwarten haben: dieſe Fragen ſind es, welche das Vaterland, und vor Allem ſeine Juriſten beſchäftigen.

Bei der Wichtigkeit dieſer Gegenſtände kann es daher nicht für unbeſcheiden gehalten werden, wenn ſich auch die Theorie derſelben bemächtigt: ſie macht weder Anſpruch auf unmittelbaren Erfolg, noch daß ſie mit ihren Vorſchlägen und Arbeiten gehört werde: ſie beſcheidet ſich bloß, für ſich zu ſeyn, und wenn ſie es unternimmt, die großen Fragen, welche die Zeit erfüllen, auch vor das Forum der Wiſſenſchaft zu bringen, ſo geſchieht es, weil dieſe weſentlich allgemein iſt, ihre Allgemeinheit aber einbüßen würde, wenn ſie keinen lebendigen Antheil an Demjenigen nähme, was als das nächſte Intereſſe betrachtet wird.

Aus dem angegebenen Geſichtspunkte hat ſich der Unterzeichnete zur Herausgabe einer fortlaufenden und in Abtheilungen auszugebenden Schrift entſchloſſen, welche die Kritik und Reviſion der verſchiedenen Seiten der Preußiſchen Geſetzgebung zu ihrem Gegenſtande haben ſoll. Ein Freund ſeiner Zeit, und der Gegenwart überhaupt, hat der Unterzeichnete niemals begreifen können, warum die Rechtswiſſenſchaft ſich bisher ſo fern von derſelben gehalten, und es vorgezogen hat, dem Geweſenen alle ihre Kräfte zuzuwenden. Unſere Zuſtände und Verhältniſſe dürfen wenigſtens eben ſo ſehr darauf Anſpruch machen, wiſſenſchaftlich betrachtet zu werden, als das, was die entferntere Vergangenheit darbietet.

Die angekündigte Schrift wird ſich über das Civilrecht, wie über den Proceß, über das Criminalrecht und Staatsrecht verbreiten; ſie unterſcheidet ſich von den ehrenwerthen Arbeiten, die bereits über das Preußiſche Recht erſcheinen, vornehmlich durch ihre beſtändige Hinſicht auf die Geſetzgebung; es ſollen nicht ſowohl hiſtoriſche Abhandlungen, die das beſtehende Recht aus ſich erläutern, aufgenommen werden, als Urtheile über die Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit der heutigen Geſetzgebung. Das hiſtoriſche Moment iſt nicht ausgeſchloſſen, aber zum erläuternden Mittel herabgeſetzt.

Trotz dem ſoll weder der Form noch dem Inhalte eine Feſſel angelegt werden. Ob man in größeren Abhandlungen, oder in kleineren mehr aphoriſtiſchen Bemerkungen ſich ausſprechen wolle, ob man die verſchiedenen Anſichten philoſophiſch

Staatliche Bibliothek

oder hiſtoriſch zu begründen geneigt ſey, wird bei der Aufnahme gleichgeachtet werden. Es iſt die Mannichfaltigkeit und der friſcheſte Wechſel gerade das Wünſchenswerthe. Weitläuftigere Auseinanderſetzungen ſollen durch Kritiken über das Geleiſtete abgelöſt, und dieſe wiederum durch Vorſchläge, die mehr die ſtyliſtiſche Faſſung zum Gegenſtande haben, unterbrochen werden."

Die ſechs Abtheilungen des erſten Bandes enthalten folgende Aufſätze:

Abth. I. Vom Herausgeber: Einleitung. — Vom Finden. — Vom unrechtfertigen Beſitz. — Von der Culpa lata des bonae fidei possessor. — Ueber die bona fides bei der Verjährung durch non usus. — Die Richter als Geſchworne. — Ferner: Ueber die Handlungsfirmen (ein Gutachten).

Abth. II. Vom Herausgeber: Ueber die Einleitung zum Preuß. Landrecht. — Von der Ehe mit einer Reſolutivbedingung. — Von der Stellung und dem Princip des Preuß. Erbrechts. — Von der testamentifactio der Verſchwender. — Von den unmöglichen Bedingungen bei letztwilligen Verordnungen. — Von der Beute. — Ueber Spiele und Wetten. — Ferner: Ueber Actien-Geſellſchaften (ein Gutachten). — Ueber das Preuß. Criminalrecht, von —y—.

Abth. III. Ueber die wahrhaft geſchichtliche Entſtehung und Bedeutung des Preuß. Rechts in materieller und formeller Beziehung. Ein Wink für die Reviſoren, vom Oberlandesgerichtsrath Bornemann in Greifswald. — Ueber die Preuß. Städteordnung; eine Recenſion vom Herausgeber.

Abth. IV. Vom Herausgeber: Ueber das Amt der Referendarien und Auskultatoren. — Ueber die Provinzialgeſetze. — Ueber das Recht zur Aufführung gedruckter Theaterſtücke. — Ferner: Ueber die Rechte des Fiskus, von —x—. Die Preußiſche Geſetzgebung in Forſtſachen. Von dem Ober-Forſtrathe Hrn. Dr. Pfeil. — Nachtrag zu dem Aufſatze des Hrn. Bornemann.

Abth. V. Vom dinglichen und perſönlichen Recht. Vom Kammergerichts-Rath Bornemann. — Ueber den Ehevertrag. Vom Landgerichts-Präſident Artois. — Bemerkungen zur Lehre vom Eigenthum und von den Sachen. — Ueber die Unterſuchungsmaxime des Preußiſchen Civilproceſſes. (Eine Recenſion). — Von den Darlehnen der Schauſpieler.

Abth. VI. Ueber das geſetzliche Pfandrecht des Vermiethers an den invectis et illatis des Miethers. Vom Kammerger.-Referendar. Gärtner. — Bemerkungen zu den §§. 7 bis 15. des Th. II. des Tit. 20. des A. P. L. R. Von —g. — Einige Bemerkungen zum Tit. 19. der Proceß-Ordnung, namentlich in Bezug auf §. 359. A. L. R. Th. I. Tit. 16. Von —n.

Staatliche Bibliothek Bamberg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, / Marheineke, Philipp Konrad / Hotho, Heinrich Gustav,

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke

Bd.: 12. Band

Berlin 1832

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.584(12
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760707-0